

أيسين بلاثيوس

ابن جكري

حياته ومذهبه

ترجمه عن الألبانية

عبد الرحمن بدوي

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

١٩٦٥

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مبتكرات

- ١ — الزمان الوجودي
- ٢ — هموم الشباب
- ٣ — مرآة نفسي [ديوان شعر]
- ٤ — الحور والنور.
- ٥ — نشيد الغريب (شعر) .
- ٦ — هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟

(ب) دراسات

- ١ — الموت والعبقريّة
- ٢ — دراسات في الفلسفة الوجودية
- ٣ — المنطق الصوري والرياضي
- ٤ — النقد التاريخي .
- ٥ — مناهج البحث العلمي .
- ٦ — في الشعر الأوربي المعاصر .

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ — نيتشه
- ٢ — أشبنجلر
- ٣ — شوبنهاور
- ٤ — أفلاطون
- ٥ — أرسطو
- ٦ — ربيع الفكر اليوناني .
- ٧ — خريف الفكر اليوناني .
- ٨ — فلسفة العصور الوسطى .
- ٩ — المثالية الألمانية (في ثلاثة أجزاء : فشته - هيجل - شلنجر) :

(ج) دراسات إسلامية

- ١ — التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- ٢ — من تاريخ الإلحاد في الإسلام .
- ٣ — شخصيات قلقة في الإسلام .

- ٤ — الإنسانية والوجودية في الفكر العربي .
- ٥ — أرسطو عند العرب .
- ٦ — المثل العقلية الأفلاطونية .
- ٧ — منطق أرسطو (٣ أجزاء) .
- ٨ — شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية) .
- ٩ — شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) .
- ١٠ — روح الحضارة العربية .
- ١١ — الإنسان الكامل في الإسلام .
- ١٢ — التوحيدى : الإشارات الإلهية .
- ١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة .
- ١٤ — فن الشعر لأرسطوطاليس وشروحه العربية .
- ١٥ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام .
- ١٦ — أرسطوطاليس : فى النفس (مع « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس وكتاب « النبات » ، ثم « الحس والحسوس » لابن رشد) .
- ١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة .
- ١٨ — ابن سينا : البرهان (من الشفاء) .
- ١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
- ٢٠ — أفلوطين عند العرب .
- ٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم .
- ٢٢ — فلهوزن : الخوارج والشيعة .
- ٢٣ — أرسطوطاليس : الخطابة .
- ٢٤ — ابن رشد : تلخيص الخطابة .

- ٢٥ — مخطوطات أرسطو في العربية .
٢٦ — مؤلفات الغزالي .
٢٧ — مؤلفات ابن خلدون .
٢٨ — أرسطوطاليس : في السماء والآثار العلوية .
٢٩ — حازم القرطاجني وأرسطوطاليس .
٣٠ — رسائل ابن سبعين .
٣١ — دور العرب في تكوين الفكر الأوربي .
٢٢ — أرسطوطاليس : الطبيعة (ترجمة اسحق بن حنين ، وشروح ابن السمع ومتي بن يونس ويحيى بن عديّ وأبي الفرج بن الطيب) .
٣٣ — ابن سينا : فن الشعر (من « الشفاء ») .
٣٤ — الغزالي : فضائح الباطنية .
٣٥ — رسائل الإسكندر الأفروديسي .
٣٦ — أسين بلاثيوس : ابن عربي : حياته ومذهبه .

(د) ترجمات

الروائع المائة

- ١ — أيشندورف : من حياة حائر بائر .
٢ — فوكيه : أندين .
٣ — جيته : الديوان الشرقي .
٤ — بيرن : أسفار أتشيلدهارولد .
٥ — جيته : الأنساب المختارة .
٦ — برشت : دائرة الطباشير القوقازية .
٧ — دورنمات : علماء الطبيعة .

- ٨ — مسرحيات لوركا : ١ : يرما — عرس الدم — الإسكافية العجيبة .
٩ — ثربانتس : دون كيخوته (في جزئين) .
١٠ — مسرحيات برشت : ٢ : الأمّ شجاعة وأولادها — الإنسان الطيب
في ستسوان .
١١ — ايونسكو : الدرس — بنت للزواج .

* * *

- أشقيتسر : فلسفة الحضارة .
بنروبي : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا .
ج . ب . سارتر : الوجود والعدم .
رينيه ويچ : الفن والنور واللوحات .

فهرس

الصفحة

تصدير عام : أسين پلاثيوس : حياته ومؤلفاته

القسم الأول

حياة ابن عربى

- الفصل الأول : سنوات الشباب ٥
- » الثانى : جولاته فى أسبانيا وأفريقية ٢٩
- » الثالث : أسفاره فى المشرق ٥٣
- » الرابع : السنوات الأخيرة ٨٢

القسم الثانى

ابن عربى : مذهبه الروحى

- الفصل الأول : المصادر ، والمنهج ، والخطّة ١٠٣
- » الثانى : المبادئ الأساسية فى الروحانيات ١١٠
- » الثالث : أجناس الحياة الروحية ١١٧
- » الرابع : نظام المريدين ١٢٩
- » الخامس : المنهج الصوفى ١٤٥
- » السادس : وسائل بلوغ الكمال ١٥٥
- » السابع : السماع (الموسيقى والأنشاد الصوتيان) ١٧٢
- » الثامن : الخلوة ١٨٢
- » التاسع : الأحوال والمقامات والكرامات ١٨٩

الصفحة

٢١١	الفصل العاشر : المعسرة
٢٢٢	» الحادى عشر : الفناء
٢٢٩	» الثانى عشر : تمييز النفوس
٢٣٧	» الثالث عشر : حب الله
٢٥١	» الرابع عشر : الوصول (الاتحاد بالله)
٢٥٩	» الخامس عشر : خصائص المذهب الروحى عند ابن عربى

تقدير عام

أسين بلاثيوس مستشرق ممتاز ، وباحث واسع الاطلاع ، عبقرى اللمحات ، خصب الوجدان ، له الفروض الثورية في التأثير والتأثيرات بين الأفكار والمذاهب وكبار المفكرين . وقد توفر خصوصاً على ثلاثة من كبار المتكلمين والصوفية المسلمين ، وهم : ابن عربي ، والغزالي ، وابن حزم ، وكان له فضل الكشف عن ابن مسرة ومدرسته . ويقترن اسمه في ميدان الدراسات العالمية بالفرض الأملح الذي تأيّد فيما بعد ، فرض تأثر الشاعر الإيطالي العظيم ، دانتة أليجييري ، بالإسلام في رائعته الخالدة « الكوميديا الإلهية » على النحو الذي فحصناه في كتابنا « دور العرب في تكوين الفكر الأوربي » .

ولكن آفة أسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر ، استناداً إلى قسّمات عامة ومشابهات قد تكون واهية ، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر ، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف ، لا عن نفس التأثير .

وغلوه في هذه الناحية كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية . وهذا الغلو يظهر أحلى ما يظهر ، في كتابه هذا الذي نقدم ترجمته إلى العربية . ولهذا ندبه هنا إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا ، فيما يتعلق بالتأثير والتأثر ، بأشد الحذر ، لأن منهجه هنا غير محكم ، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير ، مع أنه لا يجوز لباحث أبداً أن يقرر تأثيراً إلا إذا ثبت ، بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة ، أن المتأثر المزعوم قد اطلع على الذي زعم أنه أثر وعرفه ونقل عنه ، حتى لو كان التأثير بالحكاية أو عن غير وعى وشعور

وقصد. أما أن نفترض ، من مجرد التشابه ، أن تمت مؤثراً ومتأثراً ، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق والمهيج العلمى السليم .

لكن أسين بلاثيوس ، فيما عدا هذه التأثيرات المزعومة والتأثرات ، بارع التحليل ، عميق النهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناصية البحث . ولهذا جاءت دراساته من هذه الناحية ممتازة خائقة بعناية الباحثين . لهذا آثرنا ترجمة دراسته الشاملة هذه عن ابن عربى ؛ لأنها أوفى ما كتب عن هذا الصوفى العظيم الذى نحتفل هذا العام بمرور ثمانمائة سنة على ميلاده . على أن يتنبه القارئ إلى أن ما يذهب إليه غالباً من تأثيرات وتأثرات ينبغى أن يؤخذ بمنتهى الاحتياط ، إن لم بطرح اطراحاً تاماً ، ولولا أنها تسرى فى هذا الكتاب سريان عروق المرمر فى المرمر ، والمرمر لا يمكن أن ينقى من العروق التى تفسده إلا بتخطيطه كله ، لكننا فى غنى عن ترجمتها واستبعدناها . ويكفى هذا التنبيه لنبصر القارئ بما ينبغى عليه وهو يقرأ هذا الكتاب .

* * *

ولد ^(١) ميغيل أسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios فى الخامس من شهر يوليو سنة ١٨٧١ بمدينة سرقسطة ، عاصمة مقاطعة أرغون ، على نهر الابر ، وعلى ٢٨١ كم شمال شرقى مدريد . وقد بناها العينيقيون فيما تروى الأساطير ، وزاد فى بنائها وجمالها الرومان وسميت فى عهدهم أولاً باسم Salduba ثم Caesarea Augusta ، وازدهرت خصوصاً فى عهد يوليوس قيصر ، ومن هنا جاء هذا الاسم اللاتينى الأخير الذى حرف إلى اسمها الحالى Zaragoza ؛ واستولى عليها القوط فى سنة ٤٧٠ . وفتحها المسلمون فى سنة ٧١٢ م وظلت فى

(١) اعتمدنا هنا على مقال جريته جومث فى مجلة « الأندلس » المجلد التاسع ، الكراسة الثانية ، سنة ١٩٤٤ (من صفحة ٢٦٧ — ٢٩٣ ، ثم « مؤلفات أسين » من ص ٢٩٣ — ٣٢١ بنفس المجلة)

حكم الإسلام إلى أن استولى عليها ألفونسو المحارب سنة ١١١٨ م. وقد وصفها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري في كتابه «الروض المعطار» (نشرة ليثي بروقنصال ، سنة ١٩٣٧ ، القاهرة) فقال : « هي قاعدة من قواعد الأندلس ، كبيرة القطر ، آهلة ، ممتدة الأطناب ، واسعة الشوارع ، حسنة الديار والمساكن ، متصلة الجنات والبساتين ، ولها سور حجارة حصين ، وهي على ضفة نهر كبير . . . ومدينة سرقسطة هي المدينة البيضاء ، وسميت بذلك لكثرة جصها وجيارها . . . ولسرقسطة جسر عظيم يجاز عليه إلى المدينة . . . واسمها مشتق من اسم قيصر ، وهو الذي بناها . . . وأخذ النصارى سرقسطة من يد المسلمين سنة ٥١٢ (هـ) بعد أن حاصروها تسعة أشهر ، صلحاً ؛ خرج إليها الأفرنج في خمسين ألف راكب ، وابن ردمير في جملة أخرى ، أعادها الله للإسلام بفضله . — ومن سرقسطة قاسم ابن ثابت صاحب كتاب الدلائل ، توفي بسرقسطة سنة ٣٠٣ هـ . »

وقد أطلعنا في وصفها لأهميتها بالنسبة إلى حياة بلاثيوس والاستشراق الأسباني بوجه عام . وظل يتذكرها طوال حياته . وتولى تدريس العربية فيها المستشرق العظيم خوليان ريرا ابتداء من سنة ١٨٨٧ م . وكان أبوه تاجراً متوسط الحال ، واسمه بابلو أسين . وتوفي وميجيل ، صاحبنا ، في سن الطفولة ؛ فقامت أرملة على شئون التجارة المتواضعة التي خلفها الزوج .

ودرس ميجيل في مدارس المدينة ، وبدأ دراسته الثانوية في مدرسة الاسكو لا بيوس ، وأتمها في مدرسة اليسوعيين بنفس المدينة ، وبرز خصوصاً في الرياضيات واللغة اللاتينية . ولما حصل على البكالوريا فكر في متابعة الدراسات العلمية في كلية الهندسة ليتخرج مهندساً ؛ لكن أحوال أسرته المادية لم تهيب له فرصة الدراسة خارج سرقسطة ، ولهذا دخل كلية الآداب في جامعة سرقسطة ،

وفي نفس الوقت ألحق تلميذاً خارجياً بالمعهد الجمعي ، وهو معهد ديني لتخريج رجال الدين ، وظل يتابع هذه الدراسة الدينية حتى تخرج قسيساً وبدأ عمله الكهنوتي في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٩٥ في كنيسة سان كيتانو بسرقسطة .

وفي نفس الوقت إبان دراسته الجامعية أتيحت له فرصة نادرة ، وهي تعيين خليان ريبيرا^(١) (١٨٥٨ — ١٩٣٤) المستشرق الكبير ، وهو في سن التاسعة والعشرين ، أستاذاً لكرسي اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة سرقسطة ، وكان ريبيرا Julian Ribera قد درس بين سنة ١٨٨٢ و ١٨٨٥ في جامعة مدريد على يد المستشرق كوديرا (١٨٣٦ — ١٩١٧) وبدأ كلاهما يعمل في مشروع كبير لتحقيق المخطوطات العربية المتعلقة بأسبانيا الإسلامية ، عنوانه « المكتبة العربية — الأسبانية » التي ظهرت في عشرة أجزاء في الفترة بين سنة ١٨٨٢ — ١٨٩٥ ، وعلى الرغم مما في تحقيق النص من مناقص وأغلاط مطبعية عديدة وعدم دقة في النقد التاريخي ، فإن « المكتبة العربية — الأسبانية » تضم مصادر في غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الإسلام في الأندلس . وقد بدأ ريبيرا كاتباً يهتم بالشئون العامة ، فأصدر « مجلة أرغون » ثم بعد ذلك مجلة « الثقافة الأسبانية » ودعا في مقالانه فيهما إلى إصلاح التعليم ، وإلى التقدم السياسي والاجتماعي . ثم اهتم بتاريخ أسبانيا ، وبالفترة التي لعبت فيها أسبانيا العربية والنصرانية دور الوسيط بين الشرق الإسلامي وأوروبا ، وعنى خصوصاً بتأثير الشعر العربي الأندلسي (والزجل منه بخاصة) في نشأة الشعر الأوربي . فدرس ديوان ابن قزمان في النشرة المصورة التي قام بها جونتسبورج في سنة ١٨٩٦ ، وانتهى من هذه الدراسة إلى بيان أن الزجل أثر في نشأة مقطوعات أقدم الشعراء البروفنصاليين ؛ ثم إلى ما هو أخطر من هذا وهو أن الزجل يحتوي على

(١) راجع عنه L. Bouvat في « المحلة الآسيوية » J.A المجلد ٢٢٧ (سنة ١٩٣٥)

ص ١٤٣ — ١٤٥ ؛ واميليو جريثي جومث في مجلة « الأندلس » المجلد الثامن (سنة ١٩٣٤) ص V-VIII

أول شعر شعبي باللغة الأسبانية ابتداءً منذ القرن العاشر الميلادي ، وأن في الشعر الغنائي الأندلسي ، ممثلاً خصوصاً في ديوان ابن قزمان ، المفتاح لفهم الأوزان الشعرية الغنائية في العصر الوسيط في الشعر الأوربي . وقدم خلاصة أبحاثه هذه في بحث ألقاه في سنة ١٩١٢ في موضوع « زجل ابن قزمان » ، وقفّى عليه في سنة ١٩١٥ ببحث بعنوان « الآثار التي تظهر لدى المؤرخين المسلمين الأولين لأسبانيا والدالة على وجود شعر ملحمي باللغة الرومانشية » وفيه حاول تفنيد دعوى القائلين بتأثير « أناشيد العمال » Chansons de geste الفرنسية على « أناشيد العمال » Cantares de gestas الأسبانية ، مبيناً وجود ملاحم أسبانية قديمة استناداً إلى المصادر العربية . — ثم قام باصدار مجموعة دراسات عربية ، بدأها بكتاب « أصول القضاء في أرغون » (سنة ١٨٩٧) ، وأسهم في مجموعة النصوص الأعجمية (ألحميادوس) التي كان يشرف عليها بابلو خيل و خيل Pablo Gil y Gil ونشر سنة ١٩١٤ النص العربي لكتاب قضاة قرطبة للخشني مع ترجمة أسبانية وعمل على العناية بالدراسات العربية في أسبانيا ، وبفضل مجهوداته أنشئت « مدرسة الدراسات العربية » في مدريد و غرناطة سنة ١٩٣٢ ، ثم مجلة « الأندلس » Al-Andalus .

درس صاحبنا ميغيل أسس بلاثيوس على ريبيرا في سنة ١٨٩١ وهو في سن العشرين ، بينما الأستاذ في سن الثالثة والثلاثين ، فتوطدت الصلة القوية بينهما لما توسمه الأستاذ في التلميذ من مواهب ، فائقه ومستقبل علمي حافل ، وستستمر طوال حياة الأستاذ . وكان ريبيرا يعد ميغيل تلميذاً وولداً في نفس الوقت ، فكان هذا يغشى بيت الأستاذ باستمرار ويؤدي معه نزهاته على شاطئ القناة الامبراطورية ، ويشارك في ندواته ومجالسه .

ثم التحق ميغيل بجامعة مدريد للحصول على الدكتوراه ، فحصل عليها في ٢٣ أبريل سنة ١٨٩٦ بدرجة ممتاز ، برسالة عن الغزالي ، أمام لجنة اشترك

فيها الباحث العظيم الإنتاج منندث اى بلايو (١٨٥٦ — ١٩١٢)، وقد أسهم هو وأستاذه ريبيرا في الكتاب التذكاري المقدم إلى منندث أى بلايو سنة ١٨٩٩ هو يبحث عن ابن عربى ، وريبيرا يبحث عن « أصول فلسفة ريموندو لوليو ». وفى سنة ١٩٠١ عدّل ميجيل في رسالة الدكتوراه ، وأصدرها في هذه الصورة المعدلة بالعنوان التالى : « الغزالي : العقائد ، والأخلاق ، والزهد » ، وقدم لها منندث اى بلايو .

وحاول الحصول على وظيفة في هيئة التدريس بإحدى الجامعات ، وكان يتعيش آنذاك من مرتب ضئيل كمدرس في المعهد الدينى وكاهن للراهبات في دير « القاب الأقدس » . وضاعت أول فرصة سنحت للحصول على كرسي اللغة العربية في جامعة أشبيلية ، إذ ظفر به ألجرو كاردناس . وفكر مطران سرقسطة في تعيينه قسيساً بإحدى الأبرشيات في القرى ، لكن تدخل بعض الأصدقاء حال دون تنفيذ هذا الإقتراح .

وفى وسط هذه الحنة أنقذه كل من كوديرا وريبيرا ؛ فعرض عليه كوديرا أن يتنازل له عن كرسيه في جامعة مدريد ، ووافق ريبيرا على ذلك مؤثراً البقاء في سرقسطة . ونقدم ميجيل لشغل الكرسي في أواخر سنة ١٩٠٢ ، وحصل عليه في ٢٤ أبريل سنة ١٩٠٣ ، وهكذا خلف ميجيل في كرسي اللغة العربية بجامعة مدريد أستاذه كوديرا ومن قبله جاينجوس (١٨٠٩ — ١٨٩٧) . وفى تلك الأثناء توفيت أمه .

وانتقل صاحبنا إلى مدريد في أبريل سنة ١٩٠٣ وعاش مع أستاذه الكبير فرنيسكو كوديرا ، إلى أن إنحاز هذا إلى موطنه الأصلي في أرغون ، وذلك في بيت يقع في شارع سان بيثنته رقم ٦٠ ، وظل يقيم فيه حتى وفاته ؛ وهذا البيت سيكون مقر « مدرسة الدراسات العربية » التي ستنشأ ، كما قلنا ، في سنة ١٩٣٢ .

وأسمهم ميغيل ببحث كان له دوى شديد عنوانه « الرشدية اللاهوتية في مذهب القديس توما الأكويني » ، وذلك في السفر التذكاري المقدم إلى فرنيسكو كوديرا سنة ١٩٠٤ .

ثم جاء ريبيرا إلى مدريد في سنة ١٩٠٥ ليشغل كرسى تاريخ الحضارة الإسلامية واليهودية ، وهو الكرسى الذى تحول في سنة ١٩١٣ إلى كرسى الأدب العربى الأسباني الذى لا يزال قائماً حتى اليوم . وبدأ التعاون من جديد بين الأستاذ والتلميذ ، وذلك في مجلة « الثقافة الأسبانية » (١٩٠٦ — ١٩٠٩) طوال ثلاث سنوات ؛ وكان ميغيل أسين يتولى الشطر الأكبر من العمل في إخراجها ، فضلاً عن أبحاثه .

وبدأت شهرة ميغيل أسين تزدح في محافل الإستشراق الدولية ؛ فراح يكتب في المجالات الأوربية الإستشراقية وفي الأسفار التذكارية المقدمة إلى كبار علماء الإستشراق ، فكتب في السفر التذكاري المقدم إلى هارتفج دارنبور ، ثم السفر التذكاري الخاص بالذكرى المئوية الأولى لميلاد المستشرق الإيطالى ميكيله أمارى (١٨٠٦ — ١٨٨٩) ، صاحب الدراسات العظيمة في تاريخ صقلية العربية . واشترك في المؤتمر الدولى للمستشرقين المنعقد في الجزائر سنة ١٩٠٥ بصحبة كوديرا ، وفي المؤتمر الدولى للمستشرقين المنعقد في كوبنهاجن سنة ١٩٠٨ بصحبة ريبيرا . ودعاه Nau المشرف على مجموعة « كتب الآباء الشرقيين » إلى الاشتراك في المجموعة ، فأصدر فيها « مجموعة الأقوال المنسوبة إلى السيد المسيح في كتب المؤلفين المسلمين » . وقام بفهرسة المخطوطات العربية في دير Abadia الجبل المقدس في أشبيلية .

وأختير في ٢٢ أكتوبر سنة ١٩١٢ عضواً بالأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية في المكان الذى خلا بوفاة منندث اى بلايو ، وابتدأ

فى شغل هذه العضوية فى ١٩ مارس سنة ١٩١٤ . وكان خطابه الإستهلالى بعنوان : « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الأسبانية الإسلامية » وفيه استخرج المواد المتناثرة المتعلقة بابن مسرة الجبلى ، والتجديد الذى قام به فى الفكر الفلسفى الإسلامى بمزجه بين مذهب أفلوطين والمذهب المنسوب إلى أنبا ذقليس ، ونظريته فى الجواهر الخمسة التى تسيطر عليها الهيولى الأولى الروحانية . وتابع إمتداد مدرسة ابن مسرة بين الصوفية فى الأندلس ، من خلال ابن العريف وابن عربى ، إلى أن أثرت فى الفكر الأوروبى عند روجر بيكون وريموندو لوليو ، ثم دانت . وتعد هذه الدراسة عن ابن مسرة من ألمع الأبحاث فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وتمتاز بالأصالة وبعد النظرة والنزوع إلى تماس الأشياء البعيدة ، مما سيكون من خصائص أبحاث أسين .

ثم كانت القنبلة العلمية الكبرى لما أن تقدم أسين بلاثيوس ببحث استهلالى بمناسبة تعيينه عضواً فى الأكاديمية الملكية الأسبانية ، ألقاه فى ٢٦ يناير سنة ١٩١٩ ، عنوانه « الأخريات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية » ، وقد نشر فى مدريد سنة ١٩١٩ (ويقع فى ٢ + ٤٠٣ صفحة من القطع الكبير) . وقد أثار ثورة كبرى فى مختلف الأوساط العلمية فى العالم كله ، نظراً إلى خطورة المشكلة التى أثارها وهى : باثر دانتة بالتصويرات الإسلامية للآخرة فى وضعه لرائعته الخالدة : « الكوميديا الإلهية » . وقد لخصنا بحث أسين وما تلاه من مناظرات ومساجلات ، ووصلنا بالمشكلة إلى وضعها الحالى ، فى كتابنا « دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى » (بيروت سنة ١٩٦٥) فنكتفى بالإحالة إليه .

واستمر أسين بتابع دراساته المثيرة هذه التى تدور حول الناثر والتأثير بين الإسلام وبين المسيحية والفكر الأوروبى . فبعد أن كشف فى سنة ١٩١٤ عن سرقة تورميذا (١٣٦٢م — ١٤٢٣م ؟) الراهب الفرنسيسكانى — الذى

رحل إلى تونس في سنة ١٣٨٧م وهناك إعتنق الإسلام ، وكتب بالعربية والقطالونية ، وله كتاب بعنوان « منازعة حمار » بقي لنا في ترجمة فرنسية (ليون سنة ١٥٤٤) لأن أصله القطالوني المطبوع في برشلونة سنة ١٥٠٩ قد فقد — نقول سرقة لرسائل من « إخوان الصفا » ونسبها إلى نفسه ، كتب في سنة ١٩٢٠ بحثاً عن « السوابق الإسلامية لرهان بسكال » (راجع عنه كتابنا « دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ») .

وأخذ يهتم خصوصاً بمفكرين عظميين في أسبانيا الإسلامية وهما : ابن حزم القرطبي ، ومحيي الدين ابن عربي .

فاهتم — بالنسبة إلى ابن حزم — أولاً بكتاب « طوق الحمامة » المشهور ، فدرسه في المخطوطة الوحيدة الموجودة في مكتبة جامعة ليدن (هولنده) قبل أن ينشره بتروف . ثم ترجم في سنة ١٩١٦ كتاب « الأخلاق » إلى الأسبانية وأخذ في دراسة كتاب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ، وبدأت ثمار هذه الدراسة بخطاب ألقاه في ١٨ مايو سنة ١٩٢٤ استهلالاً لعضويته في الأكاديمية الملكية للتاريخ . ثم ترجم كتاب « الفصل » كله ترجمة ممتازة إلى اللغة الأسبانية ، زودها بالشروح المستفيضة ، وذلك في خمسة مجلدات ، الأول منها دراسة عن حياة ابن حزم ، والأربعة الباقية تشمل الترجمة الأسبانية ونشرها في الفترة بين سنة ١٩٢٧ وسنة ١٩٣٢ . وهو مجهود شاق عظيم ، يستدعي إطلاعاً مستقصى وفهماً ثاقباً لفكر ابن حزم .

أما ابن عربي فقد بدأ به منذ مطلع شبابه في بحثه الذي نشره سنة ١٨٩٩ ضمن « السفر التذكري المقدم إلى بلايو بمناسبة السنة العشرين لأستاذيته » (ح^٢ ص ٢١٧ — ٢٥٦ ، مدريد ، سنة ١٨٩٩) . وثني على ذلك ببحث ألقاه في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر سنة ١٩٠٥ عنوانه : « علم النفس عند محيي الدين ابن عربي » (ظهر في المجلد الثالث من أعمال المؤتمر ،

عند الناشر ليرو ، باريس سنة ١٩٠٦) ويقع في ٨٨ - ٢٥ صفحة (من
ص ٧٩ — ١٩١ من المجلد الثالث) . وظهر له بحث ثالث بعنوان « نفسانية
الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين : الغزالي ومحيي الدين ابن عربي » ،
نشر في مجلة « الثقافة الأسبانية » (مدريد سنة ١٩٠٦) ص ٢٠٩ — ٢٣٥ .

ولكن دراساته الكبرى عن ابن عربي تمتد بين سنة ١٩٢٥ وسنة
١٩٢٨ . فقد نشر أربع دراسات كبيرة في « مضبطة الأكاديمية الملكية
للتاريخ » كلها تتعلق بابن عربي ، وعنوانها : « الصوفي المرسى ابن عربي » .
والأول بعنوان فرعي هو : « ترجمة ذاتية ذات تسلسل تاريخي » (سنة ١٩٢٥
في ٨٢ صفحة ، « مضبطة الأكاديمية » المجلد ٨٧ ص ٩٦ — ١٧٣) . والثانية
بعنوان : « معلومات عن حياته مستمدة من رسالة القديس » (« مضبطة
الأكاديمية » ، المجلد ٨٧ ، ص ٥١٢ — ٦١١ ، مدريد سنة ١٩٢٥) . والثالثة
بعنوان : « الخصائص العامة لمذهبه » (« مضبطة الأكاديمية » المجلد ٨٨ ،
ص ٥٨٢ — ٦٣٧ ، مدريد سنة ١٩٢٦) . والدراسة الرابعة بعنوان :
« مذهبه في التوحيد وفي الكون » (« مضبطة الأكاديمية » ، المجلد ٩٢ ،
ص ٦٥٤ — ٧٥١ ، مدريد سنة ١٩٢٨) .

ثم توج دراساته عن ابن عربي بهذا الكتاب الذي تقدم ترجمته بين يديك ،
وقد ظهر في سنة ١٩٣١ ، ويتألف من ثلاثة أقسام : ١ — حياته ؛ ٢ —
مذهبه ، ٣ — نصوص مترجمة . وهذا القسم الثالث نصوص مختارة من
كتب ابن عربي التالية : ١ — « تحفة السفرة إلى حضرة البررة » ، ٢ — « الأمر
الحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط » ، ٣ — « التدبيرات
الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية » ، ٤ — « كنهه مالا بد للمريد منه » ،
٥ — « مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم » ، ٦ — « الأنوار

فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار « ٧ — « الفتوحات المكية » (ويقع هذا القسم الثالث في ص ٢٧٧ - ٥١٨) .

وغايته من هذا الكتاب كما قال جرثيه جومث (« الأندلس » ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، مدريد سنة ١٩٤٤ ج ٩ ، كراسة ٢) ، هو تقرير الوحدة بين التاريخ والثقافة الانسانييتين واستبعاد الأشباح الخداسة لدعوى « الذرية بغير أم » . ومن هذه القمة أبصر تأثيرات إسلامية في التصوف الأسباني المسيحي في عصر النهضة .

لكنه ، كما لاحظنا في مستهل هذا التصدير ، غلا غلواً شديداً في تماس الأشباه وادعاء التأثيرات والتأثرات ، ولم يستند إلى وثائق كتابية أو نقول شفهوية تدل على الاطلاع من جانب المتأثر المزعوم على ما قاله أو كتبه المؤثر المفروض .

وتابع أسين دراسة التأثيرات الإسلامية في الفكر الأوربي ، فكتب في سنة ١٩٣٣ بحثاً بعنوان : « مفكر مسلم أندلسي يؤثر في القديس يوحنا الصليبي » وفيه يدرس تأثير ابن عباد الرندي في يوحنا الصليبي .

بقي أن نعود لشخصية ثالثة أولاها أسين بالغ اهتمامه منذ مطلع شبابه ، ونعني بها أبا حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) . وقد بدأ ينشر دراسات عنه في سنة ١٩٠١ يبحث أشرنا إليه من قبل بعنوان : « الغزالي : عقائد ، وأخلاق ، وزهد » ، ويقع في مجلد ضخيم (٣٩ + ٩١٢ صفحة) ضمن « مجموعة الدراسات العربية » . وفي السنة التالية - سنة ١٩٠٢ - نشر في المجلد الثالث من « مجلة أرغون » عدة مقالات بعنوان « نفسانية الاعتقاد بحسب الغزالي » (٣٨٥ ، ص ٥١ - ٥٦ ، ١١٦ - ١٢٠ ، ١٨٩ - ١٩٤ ، ٢٩٦ - ٣٠١ ، ٣٨٥ - ٣٩٢ ؛ سرقسطة سنة ١٩٠٢) . وفي سنة ١٩٠٦ نشر البحث الذي أشرنا

إليه عن انفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين : الغزالي وابن عربي « في مجلة « الثقافة الأسبانية » (ص ٢٠٩ - ٢٣٥ ، مدريد سنة ١٩٠٦) . وفي المجلد التذكاري بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد ميكيله أماري نشر بحثاً عن « فقيه صقلي هاجم الغزالي وهو أبو عبد الله الماذرائي » (بلرمو ، سنة ١٩١٠ ، ج ٢ ص ٢١٦ - ٢٤٤) . وكتب بالفرنسية بحثاً صغيراً بعنوان « تصوف الغزالي » (بيروت سنة ١٩١٤ في ٣٨ صفحة) نشر ضمن منشورات كلية القديس يوسف اليسوعية (ح ٧ ، ص ٦٧ - ١٠٤) .

ثم ترجم في سنة ١٩٢٩ كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي ، مع شرح وتعليقات مستفيضة (مدريد سنة ١٩٢٩ ، في ١٥ + ٥٥٥ صفحة) ضمن منشورات معهد دون خوان في بلنسية .

ولكنه توج أعماله عن الغزالي بكتاب ضخم في ثلاثة مجلدات كبيرة ألحق بها مجلداً رابعاً يتضمن نصوصاً مترجمة ، وعنوان هذه المجلدات هو : « روحانية الغزالي » (أو مذهب الغزالي في التصوف) ؛ والمجلدات الثلاثة عبارة عن ترجمة لأهم فصول كتاب « الإحياء » للغزالي ثم تحليل للفصول غير المميزة أو غير المفيدة بالنسبة إلى القارئ غير المسلم ، ثم مقارنات مع أشباه ونظائر في مؤلفات الكتاب النصارى وفي الكتاب المقدس . والمآخذ التي أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن ابن عربي هي بعينها التي نأخذها على كتابه هذا عن الغزالي : غلو وشطط في تلمس الأشباه والنظائر ، مع افتقار إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثير والتأثير .

وقد اقتضى طبع هذا الكتاب الضخم الفترة ما بين سنة ١٩٣٤ وسنة ١٩٤١ وفي أثناءها قامت الحرب الأهلية في أسبانيا . ومن حسن حظ أسدين أن هذه الحرب قامت بينما هو يقضي العطلة الصيفية في منزله بسان سبستيان ، إذ لم

يتمكن الحمر من الاستيلاء عليها ، وسرعان ما احتلها الوطنيون ، وبقيت طوال الحرب الأهلية هادئة أو أكثر مدن أسبانيا هدوءاً . فبقى فيها ميجيل أسين حتى انتهت الحرب الأهلية في سنة ١٩٣٩ ، فعاد في نهايتها إلى مدريد ، واستأنف نشاطه : فاستأنف إصدار مجلة « الأندلس » ، وأعاد تنظيم « مدرسة الدراسات العربية » التي ضمت آنذاك إلى « المجلس الأعلى للأبحاث العلمية » ، وقد عين أسين أول نائب رئيس لهذا المجلس وعاد إلى التدريس في جامعة مدريد حتى سنة ١٩٤١ .

وعاد إلى نشاطه أيضا في الأكاديميات الثلاث التي كان عضوا فيها ، (الأكاديمية الأسبانية وأكاديمية التاريخ ، وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية) . ولما توفي رودريجت مارين (١٨٥٥ — ١٩٤٣) رئيس الأكاديمية الأسبانية في سنة ١٩٤٣ اختير أسين خلفاً له في رأسيتها .

وجمع مقالاته المتعلقة بتأثير الإسلام في أوروبا والمسيحية في كتاب بعنوان : « تأثيرات الإسلام » (سنة ١٩٤١) ؛ وقدم لها بمقدمة موجزة عن منهجه وأهدافه في دراسة المشابهات والتأثيرات : وهو كتاب جامع في بابه ، ومن خير أعمال أسين ، فيه نظرات لمحة ، وإن كانت تعوزها أحيانا الأسانيد الدالة على حدوث التأثير فعلا .

كذلك عني في سنة ١٩٤٠ بدارسة الأسماء العربية للبلاد الأسبانية ، وحاول تعرّف نظائرها الحالية في أسبانيا . كذلك بحث في الأسماء الرومانشية التي سجلها عالم نبات أندلسي مسلم مجهول (من القرن الحادي عشر أو الثاني عشر) واعتمد في ذلك على مخطوط عثر عليه بين مخطوطات « الأكاديمية الملكية للتاريخ » وذلك في سنة ١٩٤٣ .

وبينما كان يقضي عطلة الصيف في سان سبستيان هاجأه الموت في

١٢ أغسطس سنة ١٩٤٤ ودفن في يوم ١٤ بمقبرة بويوئه Polloe وهو في الثالثة والسبعين .

ونشرت له بعد وفاته مجموعة مختارة من مؤلفاته وأبحاثه المتفرقة تحت عنوان : « مؤلفات مختارة » Obras Escogidas ظهر الجزء الأول منها في سنة ١٩٤٦ ، والثاني والثالث (في مجلد واحد) في سنة ١٩٤٨ .

لقد كان أسين بلاثيوس طوداً شائعاً من أطواد الاستشراق ، يحتل مكان الصدارة التي يحتلها نلينو (إيطاليا) وجولد تسيهر (المجر) ونيلدكه (ألمانيا) وما سينيون (فرنسا) وكرا تشكوفسكى (روسيا) ودوزى (هولنده) ، وبه رسخت أقدام البحث العلمى الممتاز فى تاريخ الاسلام الروحى فى أسبانيا . ولئن كان منهجه العلمى يستند إلى اللمحات البعيدة واللوامع العبقريّة أكثر مما يستند إلى الوثائق والقواعد المنهجية الوثيقة ، ويحفل بالفروض أكثر مما يعنى بالوسائل الكفيلة بتحقيقها على أصول راسخة ، فإن كثيراً من نظراته اللامحة التى بدت فى البدء خيالية ، قد جاءت الوثائق المكتشفة فيما بعد لتؤيدها ، فضلاً عن أنها وجهت وستوجه البحث فى اتجاهات جديدة ما كان يمكن الانتباه إليها لولا قبساته الوضاعة هذه . ومن هنا جاء الكثير منها موحياً أكثر منه مقنعاً . وتقدم البحث العلمى فى حاجة إلى كلا النوعين من الباحثين : أصحاب المنهج المحكم الدقيق ، وأصحاب النظرات اللامحة والقبسات الوضاعة والفروض الخصبية الجريئة .

ولهذا سيظل أسين بلاثيوس علماً حياً من أعلام البحث العميق والفهم الناقد والإدراك الموحى والوجدان المشبوب ؟

القاهرة ١٩٦٥

عبد الرحمن بدوى

القسم الأول

حياة ابن عربي

حياة الصوفي المرسى ، ابن عربى ، وهى موضوع القسم الأول من هذه الدراسة ، قد استخلصناها مما ورد من نصوص تتعلق بحياته فى كتبه ، خصوصاً فى كتاب « الفتوحات المكية »^(١) . ودون أن نهوّن من شأن المعلومات القليلة التى يقدمها لنا من ترجموا حياته ، فإننا نعتقد أن ما قدمه لنا ابن عربى نفسه أكبر أهمية ، فإلى جانب كونه أصبح فإنه يضع أمام القارئ الإطار الواقعى الواضح للبيئة الإسلامية ، الأندلسية والشرقية ، وللعصر الذى تقضت فيه الحياة المليئة بالأحداث التى حياها هذا الصوفى الأسباني القلق الدائب الترحال . وسيزود كل حادث أو واقعة بالمواضع المتعلقة بها فى كتبه ، نوردها فى ثنايا ترجمته أو فى الهامش ، تبعاً لأهميتها وطولها . وكل واقعة أو خبر تاريخى ينقصه هذا التوثيق ، ينبغى أن يفهم على أنه يستند إلى أقوال من ترجموا له من الأندلسيين والمشاركة ، وخصوصاً المقرئ وصاحب الترجمة الدفاعية المطبوعة فى أول طبعة كتاب « الفتوحات المكية »^(٢) ، وكلاهما يلخص أو يقتبس حرفياً من مصادر أقدم^(٣) .

(١) وهناك معلومات تكميلية مفيدة جداً فى كتاب « رسالة القدس » .

(٢) « نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب » طبع بريل فى ليدن (هولنده) سنة ١٨٥٥ – سنة ١٨٦١ ، ص ١٠٧ ص ٥٨٣ . – راجع « شدرات الذهب » ، نشرة نيكولسون فى « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩٠٦ ، ص ٦٠٨ – ص ٨٢٤ .

(٣) هاهوذا نت بأسماء كتب ابن عربى التى انتفعنا بها فى ترجمة حياته ، مع ذكر اختصاراتها : « الذخائر » = كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق . طبع بيروت سنة ١٣١٢ هـ « الديوان الأكبر » : طبع بمباى ، بغر تاريخ .

« الفصوص » = كتاب شرح فصوص الحكم للشيخ بالى افندى . طبع استانبول سنة ١٣٠٩ هـ « الفتوحات » = كتاب الفتوحات المكية . طبع بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٣ هـ « المواقع » = كتاب مواقع النجوم . طبع القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ

« المحاضرات » = كتاب محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار . طبع القاهرة سنة ١٢٨٢ هـ « التدبيرات » = كتاب التدبيرات الإلهية لنشرة نيرج ، بريل (ليدن) سنة ١٩١٩ م

الفصل الأول

سنوات الشباب

مولده في مرسية — آباؤه وأسرته — تعلمه الآداب في أشبيلية —
شيوخه — حياته المشتتة — زواجه — وفاة أبيه — توبته
وبدايته في التصوف — علاقاته بابن رشد — شيوخه الروحيون —
حياة الاعتزال — زيادة إيمانه بالظواهر الصوفية — أول تجليات
« الخضر » له — حياة مشتركة — علاقاته بياسمين المرشانية
وفاطمة القرطبية .

ولد أبو بكر محمد بن علي ، من قبيلة حاتم الطائي ، والمعروف باسم « ابن
عربي » وبالقاب « محيي الدين » ، و « الشيخ الأكبر » و « ابن أفلاطون »
نقول إنه ولد في مدينة مرسية في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ (٢٨ يوليو سنة
١١٦٥ م) في عهد خلافة المستنجد في المشرق ، وكان يحكم مرسية وبلنسية : ابن
مردنيش ، وكان أميراً مستقلاً بإمارته عن سلطان الموحدين الذين تولى سلطانهم
الثالث ، أبو يعقوب يوسف ، الملك بعد أبيه عبد المؤمن الذي امتد سلطانه على
سائر أسبانيا . قال ابن عربي ^(١) :

« نادى بعض الرعايا سلطاناً كبيراً بمرسيه ، فلم يُجبه السلطان . فقال الداعي :
كلني ، فإن الله تعالى كلم موسى ! فقال له السلطان : حتى تكون أنت موسى !
فقال له الداعي : حتى تكون أنت الله ! ففسك السلطان له فرسه حتى ذكر له

حاجته ، فقضاها . كان هذا السلطان ، صاحب شرق الأندلس ، يقال له محمد بن سعد بن مردنيش الذي ولدت أنا في زمانه وفي دولته بمرسيه » .

« وفي زمان هذا الخليفة (المستنجد بالله بن المقتنى ، واسمه يوسف ، ويكنى أبا المظفر) ولدت أنا بمرسيه في دولة السلطان أبي عبد الله محمد بن مردنيش بالأندلس . فكنت أسمع الخطيب يوم الجمعة يخطب بالمسجد باسم المستنجد بالله » (١) .

وكان ابن عربي من أسرة نبيلة ، غنية ، وافرة التقوى . وهو يذكر عن أبويه أخباراً تدل على شدة التقوى ، وكان له خالان سلكا طريق الزهد ، أحدهما يحيى بن يغان الذي تخلى عن عرشه في تلمسان ولزم خدمة عابدٍ فرض عليه أن يكسب قوته من الاحتطاب في الجبال وبيع الخطب في طرقات عاصمة ملكه ، أما خاله الثاني فهو أبو مسلم الخولاني الذي كان يقضى الليل في مجاهدات شديدة ويضرب نفسه بقسوة حتى لا ينام

قال ابن عربي (٢) : « وكان بعض أخوالى منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدرة) — كان قد ملك مدينة تلمسان ، وكان في زمانه رجل فقيه عابد منقطع ، من أهل تونس ، يقال له : عبد الله يحيى بن يغان التونسي ، عابد وقته ، كان بموضع خارج تلمسان يقال له « السَّعْبَاد » . وكان قد انقطع بمسجدٍ يعبد الله فيه ، وقبره مشهور بها يزار . بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين المدينتين : أفادير (وفي نسخة : أقادير) والمدينة الوسطى ، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ، ملك المدينة ، في سحوله وحشمه . فقبل له : هذا أبو عبد الله التونسي ، عابد وقته . فمسك الجام فرسه

(١) « المحاضرات » ص ١ ص ٣٤ (= ص ١ ص ٤٨ القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م)

(٢) « الفتوحات » ٢ / ٢٣

وسلم على الشيخ ، فرد عليه السلام ؛ وكان على الملك ثياب فاخرة . فقال له :
ياشيخ ! هذه الثياب التي أنا لا بسها ، تجوز لي الصلاة فيها ؟ فضحك الشيخ .
فقال له الملك : ممّ تضحك ؟ قال : من سَخَفَ عقلك وجهلك بنفسك وحالك !
مالك تشبيهه عندي إلا بالكلب يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارتها ؛ فإذا
جاء يبول يرفع رجله حتى لا يصيبه البول ؛ وأنت وعاء ملي محراماً وتسأل عن
الثياب ، ومظالم العباد في عنقك ؟ ! قال ، فبكى الملك ونزل عن دابته ، وخرج
عن ملكه من حينه ، ولزم خدمة الشيخ . فمسه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه
بجبل فقال له : أيها الملك ! قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطب . فكان يأتي
بالحطب على رأسه ويدخل به السوق والناس ينظرون إليه ويبكون ، فيبيع
ويأخذ قوته ويتصدق بالباقي . ولم يزل في بلده ذلك ، حتى درج ودُفن خارج
تربة الشيخ . وقبره اليوم بها يزار . فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون
أن يدعو لهم ، يقول لهم : التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان ، فإنه ملكٌ
وزهد ، ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهد .

« كان ^(١) خالنا أبو مسلم الخولاني رحمه الله من أكابرهم : كان يقوم
الليل ، فإذا أدركه العياء ضرب رجله بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه :
أنما أحق بالضرب من دابتي . »

وكان أحد أعمامه ، وهو عبد الله ، ذا مواهب صوفية تنبؤية . قال بن
عربي ^(٢) :

(١) « الفتوحات » ٢ ، ٢٣

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٤٠ السطر الأخير - ص ٢٤١

« كان لي عم أخو والدي شقيقه ، اسمه عبد الله بن محمد بن عربي . كان كان له هذا المقام (أي مقام شم الأنفاس الرحمانية)^(١) حساً ومعنى . شاهدت ذلك منه قبل رجوعي لهذا الطريق في زمان جاهليتي » .

في هذا الوسط العامر بالزهد والتصوف قضى ابن عربي سني طفولته . ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل مع أهله إلى أشبيلية ، بعد أن خضعت مرسية لحكم الموحدين . ولا بد أن يكون قد تلقى تربية أدبية ودينية كاملة . لأنه في كتبه يشير مراراً عديدة إلى شيوخه في القراءات والتاريخ والأدب والشعر الحديث ، وقد أقرأوه ، في أشبيلة خصوصاً ، الكتب الرئيسة في كل فن^(٢) . ولم تكن ميوله في بادئ الأمر متجهة ناحية حياة الزهد ، بل كان قلبه مشغولاً بالآداب والصيد ، منصرفاً عن الله . وهو يذكر في شيخوخته سنوات طفولة ومطلع شبابه التي أضاءها في رحلات الصيد في حقول قرمونة وبلمة ، ومعه الخيل والخدم . قال ابن عربي^(٣) : « مررت في سفرى في زمان جاهليتي ومعى والدي

(١) المقام الذي يشير إليه ابن عربي هنا هو مقام « شم الأنفاس الرحمانية » ؛ وقد بلغنا فيما يقول ابن عربي كثير من صوفية الأندلس ، واجتمع ابن عربي بواحد منهم ببيت المقدس وبمسكة فسأله يوماً مسألة ، فقال لابن عربي : هل تشم شيئاً ؟ فعلم ابن عربي أنه من أهل هذا المقام . وقد خدم ابن عربي مدة (راجع « الفتوحات » ١ / ٢٤٠)

(٢) أبرز شيوخ ابن عربي كما ذكرهم صاحب الترجمة الواردة في أول طبعة « الفتوحات » هم : أبو بكر محمد بن خلف بن صافي اللخمي ، وأبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط القرطبي ؛ وقد قرأ عليهما القراءات وهو في الثامنة عشرة ، كذلك قرأ القراءات على أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزه . وقرأ الحديث على شيوخ كثيرين في أشبيلية وغيرها ، نذكر منهم ابن زرقون الأنصاري ، وأبي فظ ابن الجد ، وأبي الوليد الحضرمي ، وعبد المنعم الخزرجي ، وأبو جعفر بن مصلى ، الخ . وتابع دروس أبي محمد عبد الحق الاشبيلي تلميذ ابن حزم ، وقد قرأ ابن عربي جميع كتب ابن حزم على أبي محمد عبد الحق الاشبيلي ، ولما كان هذا يرجع كون ابن عربي قد كان ظاهري المذهب في العبادات .

وابن عربي يشير في « الفتوحات » لإشارات عابرة إلى شيوخه في الأدب والفقه وما شابهها من علوم بعيدة عن التصوف . فمثلاً يقول (١ / ٥١٤) : « ومن قائل (عن الأذان) لأنه ... فرض على المصر ، وبه كان يقول شيخنا أبو عبد الله بن العاص بأشبيلية ، سمعته من أقطه غير مرة » .

(٣) « الفتوحات » ٤ / ٧٠٠

وأنا ما بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس ، وإذا بقطيع وحشٍ ترعى ،
وكنت مولعاً بصيدها ، وكان غلمانى على بُعد منى . ففكرت فى نفسى
وجعلت فى قلبى أنى لا أؤذى واحداً منها بصيد . وعندما أبصرها الحصان
الذى أنا راكبه ، حيش إليها ، فمسكته عنها ورمحى بيدي إلى أن وصلت إليها
ودخلت بينها ، وربما مرّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهى فى المرعى . فوالله
ما رفعت رءوسها حتى جزتها . ثم أعقبني الغلمان ، ففرّرت الحمُرُ أمامهم .
وما عرفت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق ، أعنى طريق الله ،
فحينئذ علمت من نظرى فى المعاملة ما كان السبب ، وهو ما ذكرناه ، فسرى
الأمان فى نفوسهم الذى كان فى نفسى لهم » .

وهيأت له نبالة محتده ومواهبه الأدبية أن ينال مبكراً وظيفة كاتب فى
حكومة أشبيلية . وتزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائى ،
وبنو عبدون أسرة كريمة ، ومريم كانت امرأة صالحة .

قال ابن عربى ^(١) : « وما رأيت واحداً من أهل هذا المقام ذوقاً ، إلا أنه
أخبرنى أهلى مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبصرت واحداً وصفت لى حاله ،
فعلمت أنه من أهل هذا الشهود ، إلا أنها ذكرت عنه أحوالا تدل على عدم
قوته فيه ، وضعفه ، مع تحققه بهذا الحال » .

وقال فى موضع آخر ^(٢) : « حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون
ابن عبد الرحمن البجائى قالت : رأيت فى منامى شخصاً كان يتعاهدنى فى وقائعى ،
وما رأيت له شخصاً قط فى عالم الحس . فقال لها : أتقصدين الطريق ؟ قالت :
فقلت له : إى والله ، أقصدُ الطريق ، ولكن لا أدرى بماذا . قالت : فقال لى :

(١) « الفتوحات ٣ / ٣١١ (٢) « الفتوحات ١ / ٣٦٣

بخمسة ، وهى : التوكل ، واليقين ، والصبر ، والعزيمة ، والصدق . فعرضت رؤياها على ، فقلت لها هذا هو مذهب القوم » .

ومن يدرى لعل نصائح زوجته ، والقذوة التى شاهدها فيها قد حملت ابن عربى على أن يغير مجرى حياته ، تواكب هذا دعوات أمه التقية . وساعد على هذا كله مرض شديد أصيب به ، كانت الحمى فى أثناءه تنتابه مصحوبة بتهاويل فظيعة مروعة عن عذاب الجحيم ؛ ونجا من هذا المرض بفضل دعوات أبيه الذى كان ساهراً عند رأسه ، يقرأ سورة « يس » .

قال ابن عربى^(١) : « مرضت ، فغشى على فى مرضى بحيث أنى كنت معدوداً فى الموتى . فرأيت قوماً كريهين المنظر يريدون إذاقتى . ورأيت شخصاً جميلاً طيب الرائحة شديداً يدافعهم عنى حتى قهرهم . فقلت له : من أنت ؟ فقال : أنا سورة « يس » أدفع عنك . فأفقت من غشيتى تلك ، وإذا بأبى رحمه الله عند رأسى يبكى وهو يقرأ سورة « يس » وقد ختمها ، فأخبرته بما شهدته » ثم توفى أبوه فكان لموته الأثر الحاسم فى حل أزمتة الروحانية ، فتحول إلى الله بكليته نهائياً . وابن عربى يشير فى « الفتوحات » إلى الكرامات التى صاحبها وفاة أبيه : فإن أباه قد تنبأ بأنه سيموت فى يوم كذا فى شهر كذا ، وكانت نبوءته هذه قبل وفاته بخمسة عشر يوماً . فلما جاء اليوم الذى حدده دخل فى النزع الأخير وغشى جسمه نور أبيض كان يضيء الغرفة كلها . فتأثر ابن عربى من هذه الكرامة وودع أباه وخرج من المنزل وتوجه إلى المسجد منتظراً خبر وفاة أبيه .

قال ابن عربى^(٢) [وهو يتحدث هنا عن المتحققين فى منزل الأنفاس ،

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٤٨

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٨٩

ويقول إن الذين يموتون في هذا المنزل يبقون على حال لا يدري معها هل هم أموات أو أحياء . ويستشهدا هنا بما شاهداه عند وفاة أبيه [: « وقد رأيت ذلك لو لدى — رحمه الله — فإننا دفناه على شك مما كان عليه في وجهه : من صورة الأحياء ، ومما كان عليه من سكون عروقه وانقطاع نفسه : من صورة الأموات . وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوماً أخبرني بموته وأنه يموت يوم الأربعاء . وكذلك كان . فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديداً المرض ، استوى قاعداً غير مستند ، وقال لى : « يا ولدى ! اليوم يكون الرحيل واللقاء » . فقلت له : « كتب الله سلامتك في سفرك هذا ، وبارك لك في لقائك » . ففرح بذلك وقال لى : « جزاك الله يا ولدى عنى خيراً ، فكل ما كنت أسمع منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » . ثم ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء ، لها نورٌ يتلألأ ، فشعر بها الوالد . ثم إن تلك اللعة انتشرت على وجهه إلى أن عمت بدنه . فقبلت يده وودعته وخرجت من عنده وقلت له : أنا أسير إلى المسجد الجامع إلى أن يأتيني نعيك . فقال لى : رح ولا تترك أحداً يدخل على . وجمع أهله وبناته . فلما جاء الظهر جاءنى نعيه . فحُتَّ إليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت . وعلى تلك الحالة دفناه ، وكان له مشهد عظيم » .

ولا نعلم على وجه الدقة متى كان تحول ابن عربى هذا ، لكن من المؤكد أن ذلك لابد أن يكون قد وقع قبل عام ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م) . إذ في هذا التاريخ ، كما صرح هو بنفسه ، دخل الحياة الصوفية وصار صوفياً ، وهو في سن الحادية والعشرين .

قال^(١) : « ونلت هذا المقام فى دخولى هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة » .

(١) « الفتوحات » ٥٥٩ ٢

ومن ناحية أخرى يبدو من المؤكد أن تحوله قد تم قبل وفاة أبيه ببضع سنوات ، لأنه كان لا يزال غلاماً أمرد لما أن بلغت شهرة بدايته في سلوك طريق الصوفية إلى مسامع الفيلسوف المشهور ابن رشد ، الذي استبد به حب الاستطلاع فطلب من والد ابن عربي أن يشاهد ابنه ابتغاء دراسة هذه الحالة النفسانية غير السوية التي لا يستطيع لها تفسيراً . وابن عربي نفسه قد وصف لنا بالدقة والتفصيل هذا اللقاء وما كان له من صلات مع ابن رشد فيما بعد .

قال ابن عربي^(١) : « دخلت يوماً ، بقرطبة ، قاضيها أبي الوليد ابن رشد . وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي ، وكان يظهر التعجب مما سمع . فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي ، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي . فلما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاماً ، فعانقني وقال لي : « نعم » ! فقلت له : « نعم ! » فزاد فرحه بي لفهمي عنه . ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له « لا » فانتقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال : « كيف وجدتكم الأمر في الكشف والفيض الإلهي ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟ » قلت له : « نعم ! لا ! — وبين « نعم » و « لا » تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها . فاصفر لونه ، وأخذته الإفكل ، وقعد يحوقل ، وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسئلة التي ذكرها هذا القطب الإمام ، أعني مداوى الكلوم . وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده سلينا هل هو يوافق أو يخالف ، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي . فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة . وقال : هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها

(١) « الفتوحات » ١٩٩/١

أرباباً . فالحمد لله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها .
والحمد لله الذى خصنى برؤيته .

« ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية . فأقيم لى رحمة من الله فى الواقعة فى صورة ضرب بينى وبينه فيها حجاب رقيق انظر إليه منه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى ، وقد شغل بنفسه عنى فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه ، فما اجتمعت به حتى درج ، وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراکش ، ونقل إلى قرطبة ، وبها قبره . ولما جعل الثابوت الذى فيه جسده على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير ، كاتب السيد أبى سعيد ، وصاحبى أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ . فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الامام ابن رشد فى مركوبه ؟ هذا الامام وهذه أعماله ! يعنى تآليفه . فقال له ابن جبير : يا ولدى ! نعم ما نظرت ، لا فض فوك ! فقيدتها عندى موعظة وتذكرة : رحمهم الله جميعهم ! وما بقى من الجماعة غيرى : وقلنا فى ذلك :

هذا الإمام وهذه أعماله ياليت شعرى هل أتت آماله ! »

وبعد ذلك بست سنوات أعنى فى سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) قام صوفى شهير يدعى موسى البيدرانى ، له ملكة البدلية ، قام برحلة إلى أشبيلية بقصد الاتصال بابن عربى والإفادة من تعاليمه ، على الرغم من أن صاحبنا لم يتجاوز السادسة والعشرين .

قال ابن عربى^(١) : « وكنا قد رأينا منهم (أى من الأبدال^(٢) السبعة)

(١) « الفتوحات » ٩/٢ قارن : « رسالة القدس » ١٩

(٢) يرتب ابن عربى الصوفية على درجات وضحتها فى « الفتوحات » (٧/٢ — ١١)

بالتفصيل . والمراتب الكاملة بين هذه الدرجات الصوفية هي مراتب : (١) « القطب » ومن حوله يدور الفلك الكلى للحياة الروحية للعالم كله وكأنه المركز ؛ (٢) « الامامين » وهما =

موسى البيدرانى بأشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة ، وصل إلينا بالقصد ، واجتمع بنا .

وهذه الواقعة تدل على أنه حينما تحول إلى طريق التصوف عكف على قراءة كتب الصوفية وعلى الاجتماع بشيوخ الطريقة . وما أكثر الذين صرح ابن عربى بأنه تلقى التصوف عنهم ، خلال إقامته فى اشبيلية . فهو موسى بن عمران الميرتلى لقنه كيف يتلقى الإلهامات الإلهية .

قال ابن عربى^(١) : « سمعت شيخنا أبا عمران موسى بن عمران الميرتلى بمنزله بمسجد الرضى بأشبيلية وهو يقول للخطيب أبى القاسم بن عفير — وقد أنكر أبو القاسم ما يذكر أهل هذه الطريقة — : يا أبا القاسم ! لا تفعل ، فإنك إن فعلت هذا جمعت بين حرمانين لا يرى ذلك من نفوسنا ، ولا تؤمن به ، وما ثم دليل يردده ، ولا قاذح يقدر فيه شرعاً وعقلاً » .

وقال^(٢) : « وعلى هذا المقام (مقام الخائض ليستتر حياء من معارفه) كان يعمل شيخنا أبو عمران موسى بن عمران الميرتلى . »

وقال^(٣) : « لقيت واحداً منهم (أى من الثلاثة الذين ألهمهم الله للسعى فى حوائج الناس وقضائهم عند الله) بأشبيلية ، وهو من أكبر من لقيته ، يقال له موسى بن عمران ، سيد وقته » .

= خليفتان للقطب ، يخلفانه حين يموت ؛ (٣) « أربعة أوتاد » يقومون بوظائفهم فى كل جهة من الجهات الأربع الأصلية ؛ (٤) « سبعة أبدال » يقومون بمهامهم فى كل إقليم من الأقاليم الجغرافية السبعة التى قسم الجغرافيون العرب الأرض إليها ؛ (٥) « اثني عشر نقيباً » كل منهم لسكل برج من البروج الاثني عشر ؛ (٦) « ثمانية نجباء » للكوكب السماوية الثمانية النخ . ويمكن الرجوع إلى كتاب بلوشيه : « دراسات عن الزرة المستورة فى الاسلام » — للاطلاع على دراسة أوفى لهذه الدرجات Blochet ; Etudes sur l'ésotérisme musulman.

(١) « الفتوحات » ٨ / ٢

(٢) « الفتوحات » ١٠٧ / ٢

(٣) « الفتوحات » ١٧ / ٢

وكذلك يشير إليه في مواضع أخرى كثيرة^(١).

وتعلم ابن عربي الاتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشُّبربُلِي (من شبربل ، شرق أشبيلية) ، وكان من كراماته المشي على الماء .

قال ابن عربي^(٢) : [وهو يتحدث عن الأقطاب المدبرين من الفرقة الثانية الركبانية ويذكر جماعة منهم] أبو الحجاج الشبربلي وهو من قرية يقال لها شبربل بـشرق أشبيلية ، كان ممن يمشي على الماء وتعاشره الأرواح . وما من واحد من هؤلاء إلا وعاشرته معاشرة مودة وامتزاج ومحبة منهم فينا^(٣) .
وقال أيضاً^(٤) : « ولقيت جماعة على ذلك من شيوخنا ، منهم أبو الحجاج الشبربلي بأشبيلية ، وكان كثيراً ما يقرأ القرآن في المصحف إذا خلا بنفسه . »

وفي نفس الوقت كان ابن عربي يغشى جماعات الشيوخ الآخرين مثل يوسف الكومى ، وقد أشاد ابن عربي بعلمه وإشادة كبيرة ؛ فقال^(٥) : « كان شيخنا أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومى يقول : بيننا وبين الحق المطلوب عقبة كثوود ونحن في أسفل العقبة من جهة الطبيعة ، فلا نزال نصعد في تلك العقبة حتى نصل إلى أعلاها ؛ فإذا استشرقنا على ما وراءها من هناك لم نرجع ، فإن وراءها مالا يمكن الرجوع عنه . » وقال^(٦) : « أخبرني يوسف بن خلف الكومى — من أكبر من لقيناه في هذا الطريق سنة ست وثمانين — قال^(٧) :
« أخبرني موسى . . »

(١) « الفتوحات » ٢ / ٢٣٤ ، ٢٦٦ . وقارن « رسالة القدس » بند ٨ ، حيث يورد ابن عربي ترجمة لحياة أستاذه هذا .
(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٦٨ .
(٣) ذكر ابن الأبار في « التكملة » (برقم ٢٠٨٣) أنه توفي سنة ٥٨٧ وكانت سن عربي آنذاك ٢٧ سنة .
(٤) « الفتوحات » ٤ / ٦٤٨ — وقارن « رسالة القدس » بند ٦ .
(٥) « الفتوحات » ١ / ٣٢٧ . (٦) « الفتوحات » ٢ / ٩٠٢ . (٧) يروى هنا حكاية خرافية عن حية تتحدث من قبل الله إلى صوفي تجره عن الشيخ الصوفي الشهير أبي مدين من بجاية (وكان من شيوخ ابن عربي أيضاً) ومصادفه من أشدائد والاضطهاد . قارن « رسالة القدس » ٢ .

وتلقى ابن عربي عن شيخين متخصصين في عملية محاسبة الضمير يومياً - هذه العملية المسيحية الطابع من عمليات الكمال الروحي ، وهما : أبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم بأشبيلية . ولكن طريقتهم كانت مقصورة على المحاسبة على الأفعال والأقوال ، فأضاف إليها ابن عربي المحاسبة على الخواطر أيضاً .

قال ابن عربي ^(١) : « [والصوفية الحقيقيون هم الذين] تحققوا أن الأعمال ليست مطلوبة لأنفسها ، وإنما هي من حيث ما قصد بها وهي النية في العمل كالمعنى في الكلمة ، فإن الكلمة ما هي مطلوبة لنفسها ، وإنما هي لما تضمنته . فانظر يا أخي ما أدق نظر هذه الطائفة ! وهذا هو المعبر عنه في الطريق بمحاسبة النفس . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تموتوا » . ولقيت من هؤلاء الرجال اثنين هما عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم ^(٢) بأشبيلية ، كان هذا مقامهما وكانا من أقطاب الرجال النياتيين فشرعنا في هذا المقام تأسيًا بهما وبأصحابهما ، وامتنالا لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم الواجب امتثاله في أمره بقوله : حاسبوا أنفسكم ! وكان أتينا نحن نحاسبون أنفسهم على ما يتكلمون ، وما يفعلونه ، ويقيدونه في دفتر . فإذا كانوا بعد صلاة العشاء وخلوا في بيوتهم حاسبوا أنفسهم وأحضروا دفتريهم ونظروا فيما صدر منهم في يومهم من قول وعمل ، وقابلوا كل عمل بما يستحقه : إن استحق استغفاراً استغفروا ، وإن استحق توبة تابوا وإن استحق شكراً شكروا ، إلى أن يفرغ ما كان منهم في ذلك اليوم ، وبعد ذلك ينامون . فزدنا عليهم في هذا الباب بتقييد الخواطر ، فكنا نقيدها ما تحدثنا به نفوسنا وما تهم به زائداً على كلامنا وأفعالنا . وكنت أحاسب نفسي مثلهم في ذلك الوقت فأحضر الدفتر وأطالبها بجميع ما خطر لها وما حدثت به نفسها ، وما ظهر للحس

(١) « الفتوحات » ٢٧٥ / ١ (٢) راجع ابن الأبار : « التكملة » برقم ٧٧٩ ، ٨٩٩ .

وقد توفي أولها سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) ، والثاني سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩) . وراجع « رسالة القدس » ٧ .

من ذلك من قول وعمل ، وما نوته في ذلك الخاطر والحديث . فقلّت الخواطر والفضول إلا فيما يعنى » .

وعمل على تكوين روحه منذ سنوات شبابه بالزهد في الشهوات نماذج رائعة في الزهد قدمها زهاد في أشبيلية ، على رأسهم جميعاً يجدر بنا أن نذكر عبد الله المغاوري الذي قال عنه ابن عربي^(١) : « عبد الله المغاوري وكان رجلاً كبيراً من أهل لبلة (Niebla) من أعمال أشبيلية بغرب الأندلس ، يعرف بـ « الأندلسي » . كان سبب رجوعه إلى الله أن الموحدين لما دخلوا لبلة رمت امرأة عليه نفسها وقالت له : إحملي إلى أشبيلية ونجني من أيدي هؤلاء القوم ! فأخذها على عنقه وخرج بها . فلما خلا بها وكان من الشطار الأشداء الأقوياء ، وكانت المرأة ذات جمال فائق ، فدعته نفسه إلى وقاعها ، فقال : يانفس ! هي أمانة بيدي ، ولا أحب الخيانة ، وما هذا وفاء مع صاحبها ! فأبت عليه نفسه إلا الفعل . فلما خاف على نفسه أخذ حجراً وجعل ذكره عليه وهو قائم ، وأخذ حجراً آخر فقام به عايه فرضخه بين الحجرين ، فقال : يانفس ! النار ولا العار ! فجاء منه واحد زمانه ، وخرج من حينه يطالب الحج ، فأقام بالاسكندرية إلى أن مات بها . أدركته ولم أجمع به . فأخبرني أبو الحسن الأشبيلي قال : أوصاني عبد الله المغاوري فقال لي : يا أبا الحسن ! آمرك بخمس وأنهاك عن خمس : آمرك باحتمال أذى الخلق ، وإدخال الراحة على الإخوان ، وأن تكون أذنًا لا لسانًا — أي : اسمع ما يتكلم به — ، والخامس أن تكون مع الناس على نفسك . وأنهاك عن : معاشرة النساء ، وحب الدنيا ، وحب الرياسة ، وعن الدعوى ، وعن الوقوع في رجال الله » .

لكن ابن عربي سرعان ما ترك المشايخ أجمعين واعتزل الناس وخلا إلى

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٧٥ .

المقابر ، يقضى عندها النهار بطوله على إنصال مباشر مع أرواح الموتى : كان يجلس على الأرض ، تحيط به المقابر ويظل الساعات الطوال مأخوذاً بالوجد ، هامساً بأحاديث مستسرة مع محدثين غير منظورين . قال^(١) : « ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسى . فباغنى أن شيخنا يوسف بن يخلف (خلف) الكومى قال : إن فلاناً — وسمانى — ترك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى . فبعثت إليه وقلت : لو جئتنى لرأيت من أجالس . فصلى الضحى وأقبل إلىَّ وحده مامعه أحد . فطلب علىَّ فوجدنى بين القبور قاعداً مطرقاً ، وأنا أنكلم على من حضرنى من الأرواح . فجلس إلى جانبى بأدب قليلاً قليلاً . فنظرت إليه ، فرأيت أنه قد تغير لونه وضاق نفسه ، وكان لا يقدر برفع رأسه من الثقل الذى نزل عليه وأنا أنظر إليه وأبتسم ، فلا يقدر أن يبتسم لما هو فيه من الكرب . فلما فرغت من الكلام وصدر الوارد ، خفف عن الشيخ واستراح وردَّ وجهه إلىَّ ، فقبل بين عينيَّ . فقلت له : « يا أستاذ ! من يجالس الموتى : أنا أو أنت ؟ » قال : « لا والله ! بل أنا أجالس الموتى . والله لو طال على الحال فطست » . — وانصرف وتركنى ، فكان يقول : من أراد أن يعتزل عن الناس فليعتزل مثل فلان » .

وهكذا نما إيمان ابن عربى بالظواهر الخارقة فى الحياة الصوفية كلما عاناها فى نفسه وعند غيره من مشايخ القوم . وفى نفس السنة ، سنة ٥٨٦ هـ (١١٩٠ م) شاهد كرامة عدم الاحتراق فى النار ، حققها صوفى لإقناع فياسوف كان ينكر كل الكرامات وخرق العادات .

قال ابن عربى^(١) [وهو بسبيل التحدث عن الفارق بين خرق العادة وبين الكرامة وأن الكرامة تعود على من ظهرت عليه ، بينما خرق العادة لأجل

(١) « الفتوحات » ٣ / ٥٨ و ٥٩ .

إنتفاع الغير [: « اتفق لنا في مجلس حضرناه سنة ست وثمانين وخمماية ،
وقد حضر عندنا شخص فياسوف ينكر النبوة على الحد الذي يثبتها المسلمون ،
وينكر ما جاءت به الأنبياء من خرق العوائد ، وأن الحقائق لا تتبدل . وكان
زمن البرد والشتاء ، وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل ناراً . فقال المنكر المكذب :
إن العامة تقول إن إبراهيم عليه السلام ألقى في النار فلم تحرقه ؛ والنار محرقة
بطبعها الجسوم القابلة للاحراق . وإنما كانت النار المذكورة في القرآن في
قصة إبراهيم عبارة عن غضب نمرود عاياه وحنقه ، فهي نار الغضب ، وكونه ألقى فيها
لأن الغضب كان عاياه وكونها لم تحرقه أي لم يؤثر فيه غضب الجبار نمرود كما ظهر به عليه
من الحجة بما أقام عاياه من الأدلة فيما ذكر من أقول الأنوار ، وأنها ولو كانت آلهة
ما أفلتت فركب له من ذلك دليلاً . فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرين ممن كان
له هذا المقام والتمكن : فإن أريتك أنا صدق الله في ظاهر ما قاله في النار إنها
لم تحرق إبراهيم وإن الله جعلها عاياه - كما قال - برداً وسلاماً ؟ وأنا أقوم لك
في هذا المقام مقام إبراهيم عليه السلام في الذب عنه ، لا أن ذلك كرامة في
حقي . - فقال المنكر : هذا لا يكون ! فقال له : أليست هذه هي النار المحرقة ؟
قال : نعم ! فقال : تراها في نفسك ؟ ثم ألقى النار التي في المنقل في حجر المنكر ،
وبقيت على ثيابه يقلبها المنكر بيده . فلما رآها ما تحرقه ، تعجب . ثم ردها
إلى المنقل ، ثم قال له : قرّب يدك منها . فقرّب يده ، فأحرقته . فقال له :
هكذا كان الأمر ، وهي مأمورة تحرق بالأمر ، وتترك الإحراق كذلك ،
والله تعالى الفاعل لما يشاء . فأسلم ذلك المنكر واعترف » .

وفي ذات ليلة شاهد ابن عربي في المنام أن النبي أقتلع نخلة كانت تعترض
الطريق في شارع من شوارع اشبيلية الكثيرة المرور ، وفي صبيحة اليوم التالي
شاهد ابن عربي صدق رؤياه والمارة كلهم متعجبون من هذا الأمر .

روى القزويني، معاصر ابن عربي، حكاية عنه. قال القزويني^(١) وهو يصف مدينة أشبيلية :

« أشبيلية ... يُنسب إليها الشيخ الفاضل محمد بن العربي الملقب به محي الدين، رأيته بدمشق سنة ثلاثين وستمائة. وكان شيخاً فاضلاً أديباً حكيماً شاعراً عازفاً زاهداً. سمعت أنه يكتب كراريس فيها أشياء عجيبة. سمعت أنه كتب كتاباً في خواص قوارع القرآن. ومن حكاياته العجيبة ما حكى أنه كان بمدينة أشبيلية نخلة في بعض طرقها، فمالت إلى نحو الطريق حتى سدّت الطريق على المارين، فتحدث الناس في قطعها حتى عزموا أن يقطعوها من الغد. قال: فرأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تلك الليلة في نومي عند النخلة، وهي تشكو إليه وتقول: يا رسول الله! إن القوم يريدون قطعي لأنني منعتهم المرور! فمسح رسول الله — عليه السلام — بيده المباركة النخلة فاستقامت. فلما أصبحت ذهبت إلى النخلة فوجدتها مستقيمة، فذكرت أمرها للناس، فتعجبوا منها واتخذوها مزاراً متبركاً به. »

أما أشد الصلات أثراً في تكوين روح ابن عربي فهي تلك التي عقدها مع شيخه أبي العباس العريني، لأنها كانت الأولى والأثبت. وأصله من العليا (Loulé قرب Silves في البرتغال)، وقد نوفر في أشبيلية على إعداد الشباب الذين يأنسون في أنفسهم أن الله يدعوهم إلى الحياة الدينية. فكان يقرأ عليه

(١) « آثار البلاد »، نشرة مستفلة، جيتجن سنة ١٨٤٨، ص ٢٣٤.

« دخلت على شيخنا أبي العباس العريني ، وأنا في مثل هذا الحال (أى الضيق والغضب مما فيه الناس من مخالفة أوامر الله) وقد تكدر على وقتي لما أرى الناس فيه من مخالفة الحق تعالى ، فقال لى : « يا حبيبي ! عليك بالله » . فخرجت من عنده ، ودخلت على شيخنا أبي عمران الميرتلى وأنا على تلك الحالة ، فقال لى : « عليك بنفسك » . فقلت له : « يا سيدى ! قد حرت بينكما ! هذا أبو العباس يقول : عليك بالله ، وأنت تقول : عليك بنفسك ، وأنتما إمامان دالان على الحق . » فبكى أبو عمران وقال لى : « يا حبيبي ! الذى ذلك عليه أبو العباس هو الحق ، وإليه الرجوع ؛ وكل واحد منا ذلك على ما يقتضيه حاله . وأرجو إن شاء الله أن يلحقنى بالمقام الذى أشار إليه أبو العباس . فاسمع منه فإنه أولى بى وبك » . فما أحسن إنصاف القوم ! فرجعت إلى أبي العباس ، وذكرت له مقالة أبي عمران ، فقال لى : « أحسن فى قوله ؛ هو ذلك على الطريق ، وأنا دللتك على الرفيق . فاعمل بما قال لك وبما قاتته لك فتجتمع بين الرفيق والطريق . وكل من لا يصحب الحق فى سفره فليس هو على بينة من سلامته فيه . فكل من تورع بغير علامة ظاهرة له من الله فى الأشياء ومآثم حكم معين فى ذلك الأمر — من رؤية معاملة خاصة مشاهدة فى الوقت تقتضى الحرام أو الشبهة — فصاحب هذا الورع مخدوع مقطوع به عن الله ، فإن حاله سوء الظن بعباد الله . فباطنه مظلم وخاتمه سيء ، فهو ولا شىء فى حكم واحد ، بل لا شىء أحسن منه . »

لكن خلق ابن عربى ما كان ليسهل عليه الخضوع لهذا النظام ، بيد أنه حدث أمر عجيب لين عريكته . فذات يوم خرج ابن عربى من مدرسة الشيخ متجهاً إلى بيته ، بعد مناقشة عارض فيها ابن عربى أستاذه بصراحة ، ومر فى طريقه بسوق الحبوب ، فالتقى بشخص لا يعرفه وجه إليه الكلام ونادى عليه باسمه قائلاً : « يا محمد ! صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن

فلان » وذكر اسم الشخص . فعاد ابن عربي أدراجه ودخل مدرسة الشيخ ، وهو على أهبة الاعتذار إليه ، ولشدة تعجبه رأى الشيخ يصيح فيه قبل أن ينطق بكلمة : « يا أبا عبد الله ! أأحتاج معك ، إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها ، إلى الخضر يتعرض إليك ويقول صدق فلانا فيما ذكره لك » ؟

قال ابن عربي^(١) : « الخضر — صاحب مومى عليه السلام ، أطال الله عمره إلى الآن ، بخلاف من علماء الرسوم [أى الفقهاء] لخبر صحيح تأولوه — قد رأيناه مراراً . وانفق لنا فى شأنه أمر عجيب . وذلك أن شيخنا أبا العباس العرينى جرت بينى وبينه مسألة فى حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لى : هو فلان ابن فلان ، وسمى لى شخصاً أعرفه باسمه وما رأيت ، ولكن رأيت ابن عمته . فتوقفت فيه ، ولم آخذ بالقبول ، أعنى قوله فيه ، لكونى على بصيرة فى أمره . ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه ، فناذى فى باطنه . ولم أشعر بذلك فىنى كنت فى بداية أمرى . فاصرفت عنه إلى منزلى . ولما كنت فى الطريق لقينى شخص لا أعرفه ، فسلم علىّ ابتداءً سلام محب مشفق وقال لى : يا محمد ! صدّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان . وسمى لى الشخص الذى ذكره أبو العباس العرينى . فقلت له : نعم . وعلمت ما أراد . ورجعت من حينى إلى الشيخ لأعرفه بما جرى . فلما دخلت عليه قال لى : « يا أبا عبد الله ! أأحتاج معك — إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها — إلى الخضر يتعرض إليك ويقول : صدق فلانا فيما ذكره لك ؟ ومن أين يتفق لك هذا فى كل مسألة تسمعها منى فتتوقف ؟ » فقلت « إن باب التوبة مفتوح . » فقال : « وقبول التوبة واقع » . فعلمت أن ذلك

الرجل كان الخضر . ولا شك أنى استفهمت الشيخ عنه أهو هو ؟ قال نعم هو الخضر » .

والخضر^(١) « اسمه يليا بن ملكان بن نافع بن عابر بن شالخ بن ارنخشد بن سام بن نوح . وكان فى جيش فبعثه أمير الجيش يرئاد له ماء ، وكانوا قد فقدوا الماء . فوقع بعين الحياة ، فشرب منه ، فعاش إلى الآن . وكان لا يعرف ما خص الله من الحياة شارب ذلك الماء . ولقيته بأشبيلية ، وأفادنى التسليم للشيوخ وأن لا أنازعهم . وكنت فى ذلك اليوم قد نازعت شيخاً لى فى مسألة ، وخرجت من عنده . فلقيت الخضر بسوق الحبة ، فقال لى : « سلم إلى الشيخ مقالته . » فرجعت إلى الشيخ من حينى . فلما دخلت عليه منزله ، فكلمنى قبل أن اكلمه ، وقال لى : « يا محمد ! أحتاج فى كل مسألة تنازعنى فيها ان يوصيك الخضر بالتسليم للشيوخ ؟ » فقلت له : « ياسيدنا ! ذلك هو الخضر الذى أوصانى ؟ » قال : « نعم ! » قلت له : « الحمد لله ! هذه فائدة ، ومع هذا هو الأمر إلا كما ذكرت لك . — فلما كان بعد مدة دخلت على الشيخ فرايته قد رجع إلى قولى فى تلك المسئلة وقال لى : « إنى كنت على غلط فيها وأنت المصيب ! » فقلت له : « ياسيدى ! علمت الساعة ان الخضر ما اوصانى إلا بالتسليم ، [و] ما عرفنى بأنك مصيب فى تلك المسئلة ، فإنه ما كان يعين على نزاعك فيها ، فإنها لم تكن من الاحكام الشرعية التى يحرم السكوت عنها . وشكرت الله على ذلك ، وفرحت للشيخ الذى نبين له الحق فيها » .

ومنذ ذلك اليوم وابن عربى يعطى شيخه فيما يقول ، ويجل الخضر كل الإجلال ؛ والخضر شخص أسطورى جُسم فيه الاتجاه الاستسرارى فى الإسلام

الأخبار اليهودية المسيحية الخاصة بإلياس (إيليا) والقديس جورج ممزوجة بأسطورة اليهودى التائه^(١).

وَأتم ابن عربى تكوينه الصوفى تحت إشراف جميع الشيوخ الذين ذكرناهم بمعاشرته المستمرة لإخوة فى الله كثروا فى طرقات أشبيلية وما حولها . وكان يقضى أياماً كثيرة فى مسجد الزبيدى بصحبة أبى يحيى الصنهاجى الضرير صاحب الكرامات ، الذى عالمه أن يتقبل بالصبر اضطهاد العامة بل والتعرض لهذا الاضطهاد عن قصد ، مخفياً الولاية تحت مظاهر التحلل فى العادات . قال ابن عربى^(٢) : « لقيت من هؤلاء الطائفة (أى الأقطاب المدبرين من الفرقة الثانية الركبانية) جماعة بأشبيلية من بلاد الأندلس منهم أبو يحيى الصنهاجى الضرير ، كان يسكن بمسجد الزبيدى . صحبته إلى أن مات ، ودفن بجبل عال كثير الرياح بالشرق ، فكل الناس شق عليهم طلوع الجبل لطوله وكثرة رياحه . فسكن الله الريح . فلم تهب من الوقت الذى وضعناه فى الجبل ، وأخذ الناس فى حفر قبره وقطع حجره إلى أن فرغنا منه وواريناه فى روضته وانصرفنا . فعند انصرافنا هبت الريح على عاداتها . فتعجبت الناس من ذلك » .

وعالمه يوسف الاستحسى القيمة الصوفية للصدقة ، وكان يوسف هذا من الأميين المنقطعين إلى الله ، المنورة بصائرهم^(٣) . وعالمه أبو عبد الله الشرفى الخلوة فى الظلام حتى يتجنب كل داع إلى تشتيت الخاطر ، وأبو عبد الله كان صاحب خلوة ، بقى نحواً من خمسين سنة ما أسرج له راجاً فى بيته^(٤) . ومن

(١) راجع لأسبى : « الأحرورات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية لدانتة ٢ . ص ٢٧٢ ، تاليف ١ . أما عن أسطورة اليهودى التائه فراجع : ١ . م . كان : « تطور أسطورة اليهودى التائه » فى « مجلة الأدب المقارن » ، عدد يناير - مارس سنة ١٩٢٥ ، A. M. Killen ، apud Revue de Littérature Comparée ، وفى هذا المقال دراسة لأصول هذه الأسطورة فى جميع الآداب ، إلا فى الأدب الإسلامى .

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٦٨

(٣) « الفتوحات » ٢ / ٣٥ (٤) « الفتوحات » ١ / ١٦٨ - راجع « رسالة القدس » ٤

ناحية أخرى تعلم الفائدة في حياة التجوال بالنسبة إلى الصوفي من معاشرته لصالح البربري ، وكان من الصوفية السياح ، أقام أربعين سنة في مسجد أبي عامر الرطندالي بأشبيلية بعد أن ظل يتجول طوال أربعين سنة أخرى^(١) .

قال ابن عربي^(٢) : « وقفت يوماً أنا وعبد صالح معي يقال له الحاج المدور [الكثير التجوال] يوسف الأستجسي ، كان من الأميين المنقطعين إلى الله ، المنورة بصائرهم — على سائل يقول : من يعطي شيئاً لوجه الله ! » ففتح رجل صرة دراهم كانت عنده ، وجعل ينتقي له من بين الدراهم قطعة صغيرة يدفعها للسائل ، فوجد ثمن درهم فأعطاه إياه ، وهذا العبد الصالح ينظر إليه فقال لي : يا فلان ! تدرى على ما يفتش المعطي ؟ قلت : لا . قال : على قدره عنده الله ، لأنه أعطى السائل لوجه الله ، فعلى قدر ما أعطى لوجهه ، ذلك قيمته عند ربه » .
كذلك كان من شيوخ ابن العربي في طريق الله عجوزان صالحتان هما : ياسمين ، وهي صوفية من مرشاة الزيتون ، وفاطمة القرطبية^(٣) ، وكانت في التسعين ذات أحوال ومواجد .

قال عن ياسمين : « ومن الأولياء أيضاً الأواهون ، من رجال ونساء رضى الله عنهم لقيت منهم بمرشاة [Marchena] الزيتون من بلاد الأندلس ندعى ياسمين ، سُنَّة . تولى الله هذا الصنف بالتأوه مما يجدونه في صدورهم من ردهم لقصورهم عن عين الكمال والنفوذ ويكون عن وجود أو غير وجود وجد على مفقود » .

(١) « الفتوحات » ٢ ، ٢٠ : « وكان صالح البربري منهم (أي من الذين يفضون الليل والنهار في الساعات) ؛ لقيته وصحبته إلى أن مات ؛ وانتفعت به » . — وراجع « رسالة القدس » ٣ .
(٢) « الفتوحات » ٢ / ٣٥ .

(٣) « الفتوحات » ٢ / ٤٦ — وراجع « رسالة القدس » ٥٤ ، ٥٥ وفيها يسميها على التوالي « شمس أم الفقراء » ، و « نونه فاطمة بنت ابن المثنى » .

أما فاطمة فقد صحبها ابن عربي سنتين متتاليتين ، مريداً وخادماً ، وعاش معها عيشة طاهرة في كوخ من القصب بناه هو نفسه في أرباض أشبيلية ليتعود حياة العزلة ويشاهد عن قرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة وحضور الجن حينما تدعوهم ، يحضرون في مظهر جسماني أو بغيره .

قال ابن عربي : « خدمت أنا بنفسى امرأة من الخبات العارفات بأشبيلية ، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي . خدمتها سنين وهى تزيد ، فى وقت خدمتى إياها ، على خمس وتسعين سنة . وكنت أستحي أن انظر إلى وجهها ، وهى فى هذا السن ، من حمرة خديها وحسن نعتها وجمالها ، تحسبها بنت أربع عشر سنة من نعمتها ولطافتها . وكان لها حال مع الله . وكانت توثرنى على كل من كان يخدمها من أمثالى : « ما رأيت مثل فلان : إذا دخل على دخل بسكاه لا يترك منه خارجاً عنى شيئاً ، وإذا خرج من عندى خرج بسكاه لا يترك عندى منه شيئاً » . وسمعتها تقول : « عجبت لمن يقول إنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده ، عينه إليه ناظرة فى كل عين ، ولا يغيب عنه طرفة عين . فهو لاء البكاؤن : كيف يدعون محبته ويبكون ؟ ! أما يسبحون ؟ ! إذا كان قربه مضاعفاً من قرب المتقربين إليه ، وأعجب أعظم الناس قربه إليه ، فهو مشهوده فعلى من يبكى ؟ إن هذه لأعجوبة ! » . ثم نقول لى : « يا ولدى ! ما نقول فيما أقول ؟ » فأقول لها : « يا أمى ! القول قولك ! » . قالت : « إني والله لمعجبة ! لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمنى . فوالله ما شغلتنى عنه . » — فمن ذلك اليوم عرفت مقام هذه المرأة لما قالت إن فاتحة الكتاب تخدمها . فبينما نحن قعود إذ دخلت امرأة علينا فقالت لى : « يا أخى إن زوجى فى شريش^(١) شذونه ،

(١) « الفتوحات » ٢ ، ٥٩ .

(٢) Jercz de Sidonía

أخبرت أنه تزوج بها ؛ فماذا ترى ؟ « قلت لها : « وتريدين أن يصل ؟ »
 قالت : « نعم ! » فرددت وجهي إلى العجوز وقلت لها : « يا أم ! ألا تسمعين
 ما تقول هذه المرأة ؟ » قالت : « وما تريد يا ولدي ؟ » قلت : « قضاء حاجتها
 في هذا الوقت ، وحاجتي أن يأتي زوجها . » فقالت : « السمع والطاعة ! إني
 أبعث إليه بفاتحة الكتاب وأوصيها أن تجيء بزوج هذه المرأة . وأنشأت
 فاتحة الكتاب نقرأها ، وقرأت معها . فعلمت مقامها عند قراءتها الفاتحة ،
 وذلك أنها ننشئها بقراءتها صورة مجسدة هوائية فتتبعها عند ذلك . فلما أنشأتها
 صورة سمعتها تقول لها : « يا فاتحة الكتاب ! تروحي إلى شريش شذونه ،
 وتجيئي بزوج هذه المرأة ولا تتركيه حتى تجيئي به » . فلم يابث إلا قدر مسافة
 الطريق من مجيئه فوصل إلى أهله ، وكانت تضرب بالدُّفِّ وتفرح . فكنت
 أقول لها في ذلك فتقول لي : « والله إني أفرح حيث اعتنى بي وجعلني من
 أوليائه ؛ واصطنعني لنفسه . ومن أنا حتى يختارني هذا السيد على أبناء جنسي !
 وعزة ربي لقد يغار عليَّ غيره ما أصنفها ! ما ألفت إلى شيء باعتمادى عليه دن
 غفلة إلا أصابني ببلاء في ذلك الذي ألقت إليه . » — ثم أرثني عجائب من
 ذلك . فما زلت أخدمها بنفسى . وينيت لها بيتاً من قصب بيدي على تدر
 قامتها . فما زالت فيه حتى درجت . وكانت تقول لي : « انا أمك الإلهية ،
 ونور أمك الترابية . » وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها نقول لها : « يا نور !
 هذا ولدي ، وهو أبوك ، فبريه ولا تعقيه » .

وقال ابن عربي في موضع آخر^(١) : « وقد رأينا جماعة بالأندلس ممن يرون
 الجن من غير شكل وفي تشكاهم : منهم فاطمة بنت ابن المثنى من أهل قرطبة ،
 وكانت عارفة بهم من غير تابيس » .

الفصل الثاني

جولاته في أسبانيا وأفريقية

اتجهه إلى حياة التجوال — تأليفه كتاب « التدبيرات » في
مورور — إقامته في مرشانة وقرطبة وقبرفيق (Cabrafigu) —
مروره في بجاية — صلاته بأبي مدين — ظهور الخضر لثاني مرة
له ، في تونس — إقامته في تلمسان — عودته إلى أشبيلية ماراً
بطنجة — عودته إلى أفريقية — إقامته في فاس — عودته إلى
أشبيلية وتأليفه لكتاب « الإرشاد » — إقامته الثانية في فاس :
مواجهته الأولى ؛ محاضراته الصوفية — ظهور الخضر لثالث مرة —
رجوعه إلى أسبانيا (الأندلس) ماراً بغرناطة — إقامته في مرسية
والمرية — تأليفه « المواقع » .

والآن وقد أصبح ابن عربي على علم بكل أنواع التصوف ، فقد كان
في وسعه أن يقرر طريقة فيه . قال^(١) : « إني لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة
إلا رأيت قائلها ومعتقداً لها ومتصفاً بها ، باعترافة من نفسه . فما أحكى مذهباً
ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها » .

ويلوح أن حياة السياحة كانت الحياة المفضلة عنده ، فكل ما بقي من عمره
ولم يكن قصيراً ، كان سياحة مستمرة قلقة خلال جميع البلاد الإسلامية في المغرب
والشرق ، متعلماً ، ومعلماً ومناقشاً . وكانت قرى الأندلس ومدنه المسرح الأول
لهذا التجوال .

(١) « الفتوحات » ٣ / ٦٨٣

ذهب إلى مورور (Moror) انتجاعاً لشيخ صوفي شهير يسمى عبد الله لكي يتمرس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف، وهي درجة التوكل ، تلك الفضيلة المعروفة في المسيحية بانكار الإرادة الذاتية، وهناك كتب - بدعوة من أستاذه - أول كتبه وهو « التدبيرات الإلهية » . قال ابن عربي^(١) : « لا بد للزهاد من قطب يكون المدار عليه في الزهد في أهل زمانه ، وكذلك في التوكل والمحبة والمعرفة وسائر المقامات والأحوال لا بد في كل صنف صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام . واقد أطلعني الله على قطب المتوكلين، فرأيت التوكل يدور عليه كأنه الرّحى حين تدور على قطبها، وهو عبد الله بن الأستاذ الموروري من مدينة مورور ببلاد الأندلس : كان قطب التوكل في زمانه. عاينته وصحبته بفضل الله وكشفه لي . ولما اجتمعت به عرفته بذلك فتبسم وشكر الله تعالى » .

وقال أيضاً^(٢) : « ومن كرامات هذا المقام أيضاً شرب الماء الزعاف والأجاج عذباً فرائداً . شربته من يدي أبي عبد الله بن الأستاذ الموروري الحاج ، من خواص طلبة الشيخ أبي مدين ، رضى الله عنهما ، وكان يسميه الحاج المبرور . ومنها أن يأكل زيد عن عمرو طعاماً وعمرو غائب ، فيشبع عمرو الذي أكل عنه زيد في موضعه، ويحمد ذلك الطعام بعينه وكأنه أكله ولا يدري الذي أكل عنه ما جرى . وقد اتفق هذا أيضاً للحاج المذكور أبي محمد الموروري - رضى الله عنه ! - مع أبي العباس بن الحاج أبي مروان بغرناطة، وحدثني بها أبو العباس المذكور الذي أكل عنه بدار الشيخ الزاهد المجتهد العابد أبي محمد الباغي المعروف بالشكاز على الوجه الذي أخبرني به أبو محمد المذكور صاحب الكرامة .

(١) « الفتوحات » ٤ / ٩٥ - وفارن « رسالة القدس » ١٤ .

(٢) « المواقع » ص ١١٧ .

وقال في « التدبيرات ^(١) الإلهية » : « سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد الموروري بمدينة مورور ، وجدت عنده كتاب « سر الأسرار » صنعه الحكيم [أرسطو] لدى القرنين لما ضعف عن المشي معه . فقال لي أبو محمد : هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية ، فكنت أريد منك أن نقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا . فأجبتته وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك الكبير ، وعلاقتة في دون الأربعة الأيام بمدينة مورور ، ويكون جرم كتاب الحكيم في الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب . فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته ، وصاحب طريق الآخرة في نفسه . »

وفي أثناء مروره بمرشانة الزيتون حضر محاضرات فلسفية لأستاذ ملحد ، فانتزع من يده كتابه غاضباً ، قال ابن عربي ^(٢) : « رأيت لبعض أهل الكفر في كتاب سماه « المرتبة الفاضلة » ^(٣) رأيت به بيد شخص بمرشانة الزيتون ولم أكن رأيت قبل ذلك فأخذه من يده وفتحته لأرى ما فيه فأول شيء وقعت عيني عليه قوله : وأنا أريد في هذا الفصل أن ننظر كيف نصنع إلهاً في العالم ، - ولم يقل « الله » - فتعجبت من ذلك ورميت بالكتاب إلى صاحبه . وإلى هذا الوقت ما وقفت على ذلك الكتاب . »

لكنه لا يغادر مرشانة الزيتون دون أن يزور خطيب مسجد ها ، عبد المجيد ابن سلامة ، وكان خبيراً بالتجليات الصوفية والمواجيد . قال ابن عربي ^(٤) : « أخبرني

(١) راجع عن الشكاز : « رسالة القدس » ١٥

(٢) « التدبيرات » ص ١٢٠ .

(٣) « الفتوحات » ٣ ٢٣٦

(٤) اعتقد أن العنوان : « المرتبة الفاضلة » تحريف صوابه « المدينة الفاضلة » وهو كتاب مشهور من تأليف الفارابي . [اقتراح أسين هذا غير معقول ، لأن كتاب « المدينة الفاضلة » ليس فيه شيء من هذا الذي ذكره ابن عربي - المترجم]

(٥) « الفتوحات » ١ / ٣٦١ .

أخى فى الله عبد المجيد بن سلامة ، المعلم الفقيه خطيب مرشاة الزيتون من أعمال أشبيلية من بلاد الأندلس - وكان . من أهل الجد والاجتهاد فى العبادة - فى سنة ست وثمانين وخمسمائة ، قال : كنت فى منزلى بمرشاة ليلة من الليالى ، فقامت إلى حزبى من الليل . فبينما أنا واقف فى مصلاى وباب البيت على مغلق وباب الدار مغلق إذا بشخص قد دخل على وسلم . وما أدرى كيف دخل ! فحرزعت منه وأوجزت فى صلاتى . فلما سلمت ، قال : « يا عبد المجيد ! من تأنس بالله لم يجزع » . ثم نفى الثوب الذى كان تحتى أصلى عليه ، ورمى به ، وبسط تحتى حصيراً صغيراً كان عنده وقال لى : صل على هذا ، قال : ثم أخذنى وخرج بى من الدار ثم من البلد ومشى بى فى أرض لا أعرفها ، وما كنت أدرى أين أنا من أرض الله .

فذكرنا الله تعالى فى تلك الأما كن ، ثم ردى إلى بيتى حيث كنت . قال : فقلت له : « يا أخى ! بماذا يكون الأبدال أبدالاً ؟ » فقال لى : بالأربعة التى ذكرها أبو طالب المسكى فى « القوت » . ثم سماها لى ، وهى : الجوع ، والسهر والصمت ، والعزلة قاباً . ثم قال لى عبد المجيد : « وهذا هو الحصير » . فصليت عليه ، وهذا الرجل كان من أكابرهم يقال له معاذ بن أشرس^(١) .

وحينما مر بمدينة الزهراء ، قرب قرطبة ، أوحى إليه أطلالها بتأملات حزينة على زوال المجد الإنسانى^(٢) . قال « قرأت على باب المدينة الزهراء - التى صورتها فيها بعد خرابها ، فهى اليوم مأوى الطير والوحوش ، وبناء بنياتها عجيب فى بلاد الأندلس قريب من قرطبة - أبياتاً تذكر العاقل وتنبه الغافل ، وهى :

ديارٌ بأكناف المغيب تلمعُ وما إن بها من ساكن وهى بئسَ معُ

(١) قارن أيضاً « رسالة القدس » ١٨ ، حيث يرد اسمه الصحيح : محمد بن أشرف

الرندى . (٢) « محاضرة الأبرار » ١٠٦ ص ١٠٦ (= ١٤٧ ص ١٤٧ ، القاهرة سنة ١٩٠٦ م)

ينوح عليها الطيرُ من كل جانب فيصمت أحياناً وحيناً يُرجع
نخاطبت منها طائراً متفرداً له شجن في القلب وهو مروّع
فقلت : على ماذا تنوح وتشتكى ؟ فقال : على دهرٍ مضى ليس يرجع^(١)

وشاهد مشاهدة عجيبة في قرطبة، فقد جاد عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع
الأقطاب وعددهم ممن كانوا قبل النبي . قال ابن عربي^(٢) : « وأما أقطاب الأمم
المكملون في غير هذه الأمة . ممن تقدمنا بالزمان فجاعة ذكرت لي أسماؤهم باللسان
العربي لما أشهدتهم ورأيتهم في حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة في مشهد
أقدس » .

وطارت شهرته بوصفه صوفياً بين البلدان القريبة من أشبيلية بفضل أسفاره ،
وسرعان ما لجأ إليه الشيوخ وزاروه ليسألوه الرأي في المشاكل الصوفية . فرحل
إليه في أشبيلية عالم من قبرفيق (وهي قرية قريبة من رنده) كان رغم تصوفه
معتزلياً ، قدم للتحديث مع ابن عربي . ولما عرف هذا أنه يقول بآراء مبتدعة
(الاعتزال) قصد إلى هديه ، فغادر أشبيلية متجهاً إلى قبرفيق ودخل في جدال
معه يوماً تلو يوم في مدرسة وبحضور كثير من أتباعه وتلاميذه ، حتى كلل سعيه
بالنجاح ، فرجع الشيخ وتلاميذه عن معتقداتهم الباطلة .

قال ابن عربي^(٣) : « من ذلك علم الاسم القيوم . واختلف فيه أصحابنا :
هل يُتَخَلَّقُ به ، أم لا ؟ فكان الشيخ أبو عبد الله جبر القبرفيقي [نسبة إلى
قبرفيق Gabrafigo] من كبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس - وكان معتزلياً -
يمنع التخلق به . وفاوضته في ذلك مراراً في مجلسه بحضور أصحابه بقبرفيق

(١) هذا الموضوع كله نقله المقرئ (طبع دوزي - ١ ص ٣٤٣ - ص ٣٤٤) بحروفه .
ولم يأت جانب هذه الآيات فإن هذا الموضوع يتضمن بناء عبد الرحمن الثالث لمدينة الزهراء ، وهو خبر مشهور .

(٢) « الفتوحات » ١ / ١٩٦

(٣) « الفتوحات » ٣ / ٥٨

بالأندلس من أعمال رنده ، إلى أن رجع إلى قولنا من التخلق بالاسم القيوم كسائر الأسماء الإلهية » .

وقال أيضاً في موضع آخر : « واختلف العلماء من أصحابنا في التخلق بالقيومية : هل يصح ، أو لا ؟ فعندنا أنه يصح التخلق بها مثل جميع الأسماء » . وقال الله : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله » . ولقيت أبا عبد الله بن جنيد (كذا في المطبوع !) لما جاء إلى زيارتنا بأشبيلية فسألته فقال : يجوز التخلق بها ، يعنى بالاسم القيوم . ثم منع من ذلك ؛ وما أدري ما سبب منعه مع قول الله تعالى : الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » . وكان هذا اعنى أبا عبد الله بن جنيد القبرفيقي فقيه ضيعة من أعمال رنده ببلاد الأندلس . فلم أزل به ألاحظه في أصحابه وأتباعه بقريته لكونه كان معتزلي المذهب حتى انكشف له الأمر فرجع عن مذهب أهل الاعتزال القائلين بإنفاذ الوعيد وبخلق الأفعال ، وعرف محل ذلك فأنزله في موضعه ولم يتعد به رتبته . وشكرني على ذلك ورجع برجوعه جميع أصحابه وأتباعه . وحينئذ فارقت » .

بيد أن روح ابن عربي القاقلة لم تقنع بحدود بلاده الضيقة . فارتحل عنها إلى إفريقية قبل سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) ، وكان هدفه الرئيسي ان يلتقي بالشيخ الأشبيلي الكبير أبي مدين الذي أقام مدرسة صوفية في مدينة بجاية منذ عدة سنوات^(٢) . ولكن ليس من المؤكد مع ذلك انه لقيه هناك ، لأن مترجمي حياة ابن عربي يذكرون عنه انه دخل بجاية سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) ، وفي هذا التاريخ كان أبو مدين قد توفي من قبل ، ومهما يكن من شيء فان ابن عربي يشير مرات

(١) « الفتوحات » ٤ / ١٢٨٤

(٢) راجع عن حياة وآراء هذا الصوفي الشهير المولود في أشبيلية — كتاب بارجس : « حياة المراتب الشهير سيدي أبي مدين » ، باريس سنة ١٨٨٤ *Bar gès : Vie du célèbre marabout Abou—Médlan*

عديدة إلى أبي مدين على أنه شيخه ، ذكر ذلك في « الفتوحات » وفي « محاضرة الأبرار » ، وأورد رؤاه وكراماته ومناقبه ومذاهبه^(١) . ومن ناحية أخرى كما سنرى فيما بعد ، كان ابن عربى فى تونس سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) ؛ فمن الممكن إذن أن يكون ابن عربى قد مرّ قبل ذلك ببجاية وأمكنه إذن أن يلتقى أبا مدين فيها . ومن بين العجائب العديدة التى شاهدتها ابن عربى حينئذ ، نراه يذكر خصوصاً حالة غريبة من حالات الإيحاء التنويمى حققها أبو مدين مع ابن له عمره سبع سنوات جعله يرى من الشاطىء سفينة تسير من بعيد خارج مرمى البصر . قال ابن^(٢) عربى : « كان للشيخ أبى مدين ولد صغير من سوداء ، وكان أبو مدين صاحب نظر يدرك العلوم نظراً ، كما قررنا ، فكان هذا الصبى ، وهو ابن سبع سنين ، ينظر ويقول : أرى فى البحر فى موضع صفته كذا وكذا سفناً ، وقد جرى فيها كذا وكذا . فإذا كان بعد أيام وتجيء تلك السفن إلى بجاية ، مدينة هذا الصبى التى كان فيها ، يوجد الأمر على ما قاله الصبى فيها . فيقال للصبى : بم ترى ! فيقول : بعينى . ثم يقول : لا ، إنما أراه بقلبي . ثم يقول : لا ! إنما أراه بوالدى إذا كان حاضراً ونظرت إليه رأيت هذا الذى أخبرتك به ، وإذا غاب عنى لا أرى شيئاً من ذلك » .

ولا بد أن إقامة ابن عربى فى بجاية كانت غير طويلة ، لأننا سنجد فى سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) فى تونس ، ذا خطوة كبيرة عند حاكمها ، وكان من

(١) قارن « الفتوحات » ١ صفحات ٢٨٨ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٨٣٨ — « محاضرة الأبرار » ١ ص ٧٦ ، ١٤٥ ، ١٧١ ، ١٧٨ ؛ ٢ ص ١١ ، ٢٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ١١١ ، ١٢٨ ، ١٧٩ ؛ « والمواقع » ص ٦٩ ، ٧١ ، ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ، ١٧١ . وسيكون من المفيد جداً عمل دراسة شاملة لكل هذه المواضع التى أورد فيها ابن عربى نوادر عنه فيها وصرّف واقعى حتى لحياة هذا الصوفى الاشيللى إكمالاً للترجمة الناقصة التى كتبها بارجس فى كتابه المذكور .

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٨٨

الموحدين ، وهناك عكف على قراءة كتاب « خلع النعلين » لأبي القاسم بن قسي ،
الثائر الذي قام بالثورة ضد المرابطين في الغرب بالأندلس . وابن عربي كتب
شرحاً على هذا الكتاب منه نسخة مخطوطة باستانبول .

قال ابن عربي^(١) : « إياك أن تقبل هدية من شفعت له شفاعته ، فإن ذلك
من الربا الذي نهى الله عنه بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك . ولقد
جرى لي مثل هذا في تونس من بلاد أفريقية : دعاني كبير من كبرائها ، يقال
له ابن مغيث ، إلى بيته لكرامة استعدها لي . فأجبت الداعي . فعندما دخلت
بيته وقدم الطعام طلب مني شفاعته عند صاحب البلد وكنت مقبول القول عنده
متحكما . فأنعمت في ذلك ، وقمت وما أكلت له طعاماً ولا قبلت منه ما قدمه
لنا من الهدايا . وقضيت حاجته ، ورجع إليه ماسكه ، ولم أكن بعدُ واقفتُ على
هذا الخبر النبوي ، وإنما فعلت ذلك مروءة وأنفة ، وكان عصمة من الله في
نفس الأمر وعناية إلهية » . وقال^(٢) أيضاً : « أعظم الرؤية رؤية محمد صلى الله
عليه وسلم في صورة محمدية . وإليه ذهب الإمام أبو القاسم بن قسي رحمه الله في
كتاب « خلع النعلين » له ، وهو روايتنا عن إبنه عنه بتونس سنة
تسعين وخمسة » .

وفي أثناء مقامه بتونس تجلّى له الخضر من جديد ليشد بإيمانه بهذا النبي
الأسطوري . كان ذلك في ليلة القمر فيها بدر ، وابن عربي يستريح من دراساته
ومجاهداته الصوفية في قرية سفينة راسية في الميناء . فأحس بألم حاد في بطنه اضطره
إلى الصعود على ظهر السفينة . فسكن ألمه . واقترب من حافة السفينة واستشرف

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٣٤ .

(٢) « الفتوحات » ٤ / ١٦٤ . راجع عن ابن قسي ، حياته وآرائه ، أسبن : « ابن مسرة
ومدرسته » ص ١٠٩ - ص ١١٠ . وقارن « الفتوحات » ح ١ ص ١٧٦ ، ص ٣٨٨ ،
ص ٤٠٧ ؛ ح ٣ ص ٨ ، ٩ ، ٣٦ ، ٤٦٥ ؛ ج ٤ ص ١٦٤ .

يبصره إلى البحر فتبين من بعيد شخصاً يسير على الماء في اتجاه السفينة ولما اقترب منها رفع قدماً على قدم وتبدى أمام ابن عربي . ثم رفع الأخرى على الأولى وتقهو بعبارات غريبة . ثم استأنف السير على الماء متجهاً نحو مغارة في تل على الشاطئ على بعد ميلين من الميناء ، فعبر هذه المسافة بخطوتين أو ثلاث . فاستولت الدهشة على ابن عربي وأنشأ يسمع صوته وهو ينشد تسبيحات لله من أعماق تلك المغارة . وفي صبيحة اليوم التالي دخل ابن عربي المدينة فلقبه شخص لا يعرفه أقبل على ابن عربي قائلاً : « كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر ؟ » قال ابن عربي ^(١) : « اتفق لي مرة أخرى أني كنت بمرسى تونس بالخضرة في مركب في البحر . فأخذني وجع في بطني ، وأهل المركب قد ناموا . فقممت إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر فرأيت شخصاً على بعد في ضوء القمر ، وكانت ليلة البدر ، وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل إلى ووقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى فرأيت باطنها وما أصابها بلل ، ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى فكانت كذلك . ثم تكلم معي بكلام كان عنده . ثم سلم وانصرف يطلب المغارة مائلاً نحو تل على شاطئ بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين ، فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث . فسمعت صوته وهو على ظهر المغارة يسبح الله تعالى . وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتاني وكان من سادات القوم مرابطاً بمرسى عبدون . وكنت جئت من عنده بالأس من ليلتي تلك . فلما جئت المدينة لقيت رجلاً صالحاً فقال لي : « كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر ؟ ما قال لك ، وما قلت له ؟ » .

وكان من بين أغراضه من زيارة تونس هذه الزيارة الأولى أن يلتقي بشيخ صوفي كبير هو أبو محمد عبد العزيز ، سنرى فيما بعد أن ابن عربي عاد إلى زيارته بعد ذلك بثماني سنوات . وفي نفس السنة ، أي سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م) غادر

(١) « الفتوحات » ١ / ٢٤١ .

تونس عازماً على السير بجذاء الشاطئ حتى يبلغ اشبيلية . ولا ندري الدوافع لهذه الرحلة ، لكن ليس من غير المحتمل أن من بين الدوافع لاتخاذ قراره هذا حالة الإضطراب التي سادت هذه المنطقة الشرقية من شمالى افريقية إذ كانت مسرحاً لحرب سجال بين الموحدين وبنى غانية فى ميورقة . وبقى حيناً فى تلمسان لزيارة قبور بعض الأولياء الذين دفنوا خارج المدينة فى حى يسمى « العباد » يتردد الناس عليه للتبرك . ومن هذه القبور قبر خاله يحيى بن يغان ، الملك الزاهد . وهنا أيضاً دفن أبو مدين بعد ذلك بست سنوات ، وكان شيخ ابن عربى فى بحاية .^(١) ولم ينس ابن عربى فضائل هذا الصوفى الشهير صاحب الكرامات الذى كان ابن عربى يحله كثيراً حتى إنه لما علم أن أحد تلاميذ أبي مدين كان يطعن فى شيخه غضب منه ابن عربى غضباً شديداً ، وانبثقت فى قلبه نزوات شبابه الضائع ، وإن أخفاها تحت مظاهر الفضيلة ، لكن رؤيا فى المنام رأى فيها النبى ردتة إلى الصواب . وفى صبيحة اليوم التالى شفى من كراهيته لهذا الشخص وأعد له هدية فاخرة وذهب إليه يعترف له بذنبه . وهذا التواضع حمل خصم أبي مدين على سلوك سبيل الصواب .

قال ابن عربى^(٢) : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم — سنة تسعين وخمسة فى المنام بتلمسان ، وكان قد بلغنى عن رجل أنه يبغض الشيخ أبا مدين وكان أبو مدين من أكابر العارفين . وكنت أعتقد فيه على بصيرة . فكرهت ذلك الشخص لبغضه فى أبي مدين . فقال لى (أى النبى) : أليس يحب الله ويحبنى ؟ فقلت له : بلى يا رسول الله إنه يحب الله تعالى ويحبك . فقال لى : فلم تبغضه

(١) المحاضرة « ٢ / ٦١ . وابن عربى يكرر هنا حكاية خاله يحيى بن يغان ، الملك الزاهد فى تلمسان ، بعبارات مشابهة تماماً لما ورد فى « الفتوحات » ٢ / ٢٣ ، ويختم كلامه : بقوله « وقفت أنا على قبريهما [قبر خاله يحيى وقبر أبي عبد الله التنورسى] وقبر الشيخ أبي مدين بالعباد بظاهر تلمسان » .

(٢) « الفتوحات » ٤ / ٦٤٦ .

لبغضه أبا مدين ، وما أحببته لحبه في الله ورسوله ؟ فقلت له : يا رسول الله ! من الآن إني والله زلت وغفلت ، والآن فأنا تائب ، وهو من أحب الناس إلى . فلقد نبهت ونصحت صلى الله عليك . فلما استقيظت أخذت معي ثوباً له ثمن كبير ونفقة لا أدرى . وركبت وجئت إلى منزله فأخبرته بما جرى . فبكى ، وقبل الهدية ، وأخذ الرؤيا تنبيهاً من الله تعالى ، فزال عن نفسه كراهية في أبي مدين مع قوله بأن أبا مدين رجل صالح ، فسأله فقال : كنت معي ببجاية ، فجاءته ضحايًا في عيد الأضحى ، فقسمها على أصحابه وما أعطاني منها شيئاً . فهذا سبب كراهتي فيه ووقوعي . والآن قد تبت . »

وفي خلال سنة ٥٩٠ هـ نفسها عاد إلى الأندلس ولعله نزل في ميناء طريف إذ نجده في ذلك التاريخ يتباحث مع الصوفي أبي عبد الله القلقاط في المفاضلة بين الغنى الشاكر والفقر الصابر . قال ابن عربي ^(٣) : « حدثني أبو عبد الله القلقاط بجزيرة طريف سنة تسعين وخمسمائة ، وقد جرى بيننا بكلام على المفاضلة بين الغنى والفقر ، أعنى الغنى الشاكر والفقر الصابر ، وهى مسألة طويلة . وانجرت في ذلك حال الفقر والغنى - فقال لى : حضرت عند بعض المشايخ أو حكاها لى عن أبي الربيع الكفيف الملقب تلميذ أبي العباس بن العريف الصنهاجى »

ولما وصل أشبيلية وقعت له كرامة جديدة أعجب من كل ما شاهده حتى الآن ، فزادته إيماناً ، على إيمانه الذى رسخ وثبت ، إيماناً بالظواهر الصوفية المتعلقة بالاتصال بين الأرواح (الاتصال التلباتى) . ذلك أن ابن عربي كان قد ألف قصيدة في ذهنه لم ينسخها ولم يقرأها لأحد من الناس . ورغم ذلك فقد حدث ذات يوم أنه كان يخاطب شخصاً لا يعرفه فبدأ هذا فى إنشاد هذه

(٣) « الفتوحات » ١/٧٢٤ - قارن « رسالة القدس » ٢٦ .

القصيدة بحروفها. فتعجب ابن عربي كل التعجب وسأل هذا الشخص عن مؤلف هذه القصيدة فقال إنها لابن عربي ، وهذا الشخص لا يعرف ابن عربي . وذكر أنه في نفس اليوم والساعة التي ألف فيها ابن عربي في ذهنه هذه القصيدة وهو في الناحية الشرقية من المسجد الجامع في تونس كان شخص غريب يقف في أشبيلية أمام جماعة من الناس وينشدهم هذه القصيدة ، فكاد ابن عربي يغنى عليه من الدهشة .

قال ابن عربي وهو يحكى هذه الحكاية^(١) : « عملت أبياتاً من الشعر بمقصورة ابن مثنى بشرقي جامع تونس من بلاد أفريقية عند صلاة العصر في يوم معلوم معين بالتاريخ عندي بمدينة تونس . فحُثت إلى أشبيلية وبيدهما مسيرة ثلاثة أشهر للقافلة . فاجتمع بي إنسان لا يعرفني فأنشدني بحكم الاتفاق تلك الأبيات عينا ، ولم أكن كتبها لأحد . فقلت له : لمن هذه الأبيات ؟ فقال لي : لمحمد بن العربي ، وسماني . فقلت له : ومن أنشدك إياها حتى حفظها ؟ فقال : كنت جالسا ليلة بسوق أشبيلية في مجلس جماعة على الطريق ، ومر بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السياح . فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات ، فاستحسنناها وكتبناها : فقلنا له : لمن هذه الأبيات ؟ فقال : لفلان — وسماني لهم . فقلنا له : فهذه مقصورة ابن مثنى ما نعرفها ببلادنا ؟ فقال : هي شرقي جامع تونس ، وهناك عملها في هذه الساعة وحفظتها منه . ثم غاب عنا فلم ندر ما أمره ولا كيف ذهب عنا ولا رأيناه... وهذا الصبي كان يقال له أحمد بن الأدريسى ، من تجار البلد كان أبوه . وكان شابا صالحا يحب الصالحين ويجالسهم ؛ وفقه الله ! وكان هذا المجلس بيني وبينه سنة تسعين وخمسة ، ونحن الآن في سنة خمس وثلاثين وستماية » . ١

وفي السنة التالية ، سنة ٥٩١ هـ (١١٩٤ م) عاد إلى اجتياز العُدوة متجهاً إلى فاس لأول مرة فيما يبدو^(١) . وليس لدينا عن مقامه بهذه العاصمة العلمية لدولة الموحدين غير أخبار قليلة جداً . ولعله بدأ يعقد الصلوات مع الشيوخ والإخوة في طريق الله الذين ستردد عليهم كثيراً في السنوات التالية . نذكر منهم خصوصاً صوفياً متضلعا في علوم السحر صاحبه ابن عربي ، وربما إليه يرجع الفضل في تمكن ابن عربي في هذه العلوم التي يبدو ولعبها في كل كتبه . وقد أجرى هذا الشيخ حساباً ببعض حروف آيات من القرآن فتنبأ منها بأن جيش الموحدين سينتصر نصراً عظيماً على جيوش النصارى في الأندلس سنة ٥٩١ هـ ، وكان سلطان الموحدين ، يعقوب المنصور ، قد أمر بإرسال جيش إلى الأندلس . والواقع أنه في هذه السنة ، سنة ٥٩١ هـ ، هزم الفونسو الثامن هزيمة منكرة في موقعة « العقاب » [Alarcos] ، وفقد قلعتي رباح وكر كوى .

قال ابن عربي^(٢) : « كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسمائة وعساكر الموحدين قد عبرت إلى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام . فلقيت رجلاً من رجال الله - ولا أزكي على الله أحداً - وكان من أخص أودائي ، فسألني : ما تقول في هذا الجيش ؟ هل يفتح له وينصر في هذه السنة ، أم لا ؟ فقلت له : ما عندك في ذلك ؟ فقال : إن الله تعالى قد ذكر وعد نبيه صلى الله عليه وسلم بهذا الفتح في هذه السنة وبشر نبيه صلى الله عليه وسلم بذلك في كتابه الذي أنزله عليه وهو قوله : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » - فموضع البشرى : « فتحاً مبيناً » من غير تكرار الألف ، فإنها لإطلاق الوقوف في تمام الآية . فانظر أعدادها بحساب الجُمَّل ! فنظرت فوجدت

(١) في « رسالة القديس » ١٧ موضع قد يفهم منه أن ابن عربي ربما كان في فاس قبل سنة ٥٧٧ هـ (سنة ١١٨١ م) التي توفي فيها أحد أصحابه وهو أبو جعدون الحناؤي .

(٢) « الفتوحات » ٤ / ٢٨١

الفتح يكون في سنة إحدى وتسعين وخمماية . ثم جرت إلى الأندلس ، إلى أن نصر الله جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح وألاركو وكر كوى وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات .

ولا بد أن تكون الحماسة التي أثارها هذا الانتصار قد حملت ابن عربى على البقاء في الأندلس ، لأننا نلقاه سنة ٥٩٢ هـ (سنة ١١٩٥ م) في أشبيلية ، ولم يعد له فيها بيت خاص ، فدعاه إلى الإقامة عنده أحد أصدقائه الذين رأوا في هذا غمراً وأى نغماً ، كما دعا كثيراً من الأصدقاء ترضية لابن عربى . وأبدى الداعى والمدعوون احتراماً شديداً نحو ابن عربى حتى دعاهم هذا إن أن يتبسطوا في الاحتفاء به . وهذا الاحتفال له إنما مرجعه إلى ما ناله ابن عربى من شهرة ، بفضل كتبه التي أخرجها للناس قبل هذا التاريخ . ولكننا لانعلم على وجه التحقيق ما هى . وكل ما يمكن أن نقرره هو أن هذه الكتب ليست كتبه الرئيسية مثل « مواقع النجوم » أو « الفصوص » أو « الفتوحات » الخ ، لأن هذه قد كتبها ابن عربى بعد هذا بزمان طويل . ولكى يحمل هؤلاء المعجبين على التخلي عن شديد احتفائهم به طلب ابن عربى من ضيفه أحد هذه الكتب ، وعنوانه : « الإرشاد » ، برهن فيه على وجوب التخلي عن شدة الإكرام مما كان أمراً شائعاً بين المسلمين ، وأنه ينبغى أن يتعاملوا ، وهم إخوان في الله ، ببساطة . قال ابن عربى ^(١) : « بتنا ليلة عند أبى الحسن بن أبى عمرو بن الطفيل بأشبيلية سنة اثنتين وتسعين وخمماية ، وكان كثيراً ما يحتشمنى ويلزم الأدب بحضورى . وبات معنا أبو القاسم الخطيب ، وأبو بكر بن سام ، وأبو الحكم بن السراج - وكلهم قد منعهم احترام جانبي الانبساط ولزموا الأدب والسكون فأردت أن أعمل الحيلة في مباسطتهم . فسألنى صاحب المنزل أن يقف على شيء

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٩٩

من كلامنا ، فوجدت طريقاً إلى ما كان في نفسى من مباسطتهم ، فقلت له : عليك من تصانيفنا بكتاب سميناه « الإرشاد فى خرق الأدب المعتاد » ، فإن شئت عرضت عليك فصلاً من فصوله . فقال لى : أشتهى ذلك . فمددت رجلى فى حجره وقلت له : كبسنى . ففهم عنى ما قصدت ، وفهمت الجماعة . فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الانقباض والوحشة ، وبتناباً نعم ليلة فى مباسطة دينية » .

ويبدو أنه لم يطل المقام بأشبيلية، لأنه ظهر فى السنة التالية ، سنة ٥٩٣ هـ (١١٩٥ م) فى فاس ، وعكف على الدراسات والمجاهدة هناك . وكان يفضل المسجد الأزهر وبستان ابن حيون . فكان يمضى فى المسجد الأزهر الساعات الطوال فى الصلاة وفى حضور درس الشيخ ابن عبد الكريم إمام المسجد الذى كان يشرح له كتابه عن الصالحين بمدينة فاس . قال ابن عربى^(١) : « مارأيت أحداً تحقق بمثل هذا (أى الدفع عن عرض المسلمين) فى نفسه مثل الشيخ أبى عبد الله الدقاق بمدينة فاس من بلاد المغرب : ما اغتاب أحداً قط ، ولا أغتیب بحضرته أحد قط . وكان يقول هذا عن نفسه ، وربما كان يقول : لم يكن بعد أبى بكر الصديق — رضى الله عنه — صدّيق مثلى ، ويذكر هذا . وكان نعم السيد ! خرج ذكره ومذاقبه شيخنا أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمى الفاسى ، الإمام بالمسجد الأزهر بعين الجبل من مدينة فاس ، فى كتاب له سماه : « المستفاد فى ذكر الصالحين من العباد » أو « فى ذكر العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد » ، سمعنا هذا الكتاب عليه بقراءته ، أظن سنة ثلاث وتسعين وخمماية^(٢) .

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٥٣

(٢) « الفتوحات » ١ / ٣١٨ و ٢ / ٧٠٢ حيث يرد التاريخ : سنة واحد وتسعين وخمماية .

وفي فاس أيضاً عانى بعض مواجيدہ الأولى مصحوبة بأوهام بصرية غير سوية:
ف ذات يوم كان يصلي ، فلاحظ أن نوراً باهراً يضيء على كتفه بوضوح وكأنه
أمام عينيه ، هنالك فقد إدراك الأسباب المكانية لجسمه ، وكان جسمه قد صار
بلا أبعاد .

قال ابن عربي^(١) : « وهذا مقام [أى التجلى] نلتته سنة ثلاث وتسعين
 وخمسمائة بمدينة فاس في صلاة العصر وأنا أصلي بجماعة بالمسجد الأزهر بجانب
 عين الجبل فرأيتته نوراً يكاد يكون أ كشف من الذى بين يدي ، غير أنى لما
 رأيتته زال عني حُكْمُ الخَلْف ، وما رأيت لي ظهراً ولا قفاً ؛ ولم أفرق في تلك
 الرؤية بين جهاتى ، بل كنت مثل الكرة لا أعقل لنفسى جهة إلا بالفرض
 لا بالوجود . وكان الأمر كما شاهدته مع أنه كان قد تقدم لي قبل ذلك كشف
 الأشياء في عرض حائط قبلتى ، وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف » .

وكان بستان ابن حيون هو المكان المختار لتجمع تلاميذه الذين بدأوا
 يتكاثرون حوله ، لسماع المحاضرات الصوفية التي كان ابن عربي يلقيها ، والترىض
 تحت إشرافه بالمجاهدات الصوفية . قال^(٢) ابن عربي :

« اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس ،
 أطلعنى الله عليه في واقعة وعرفنى به ، فاجتمعنا يوماً ببستان ابن حيون بمدينة
 فاس وهو في الجماعة لا يؤوبه به ، وكان غريباً من أهل بجاية أشل اليد . وكان في
 المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبرون في طريق الله ، منهم أبو العباس الحضار
 وأمثاله . وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا فلا يكون المجلس
 إلا لنا ، ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيرى . وإن تكلموا فيما بينهم

(١) « الفتوحات » ٢ / ٦٤٠

(٢) « الفتوحات » ٤ / ٩٥

رجعوا إلى . فوق ذكر الأقطاب وهو في الجماعة ، فقلت لهم : يا إخواني ! إني أذكر لكم في قطب زمانكم عجباً . فالتفت إلى ذلك الرجل الذي أراى الله في منامى أنه قطب الوقت وكان يختلف إلينا كثيراً ويحبنا ، فقال لى : قل ما أطلعك الله عليه ولا تسم ذلك الشخص الذى عين لك خاصة في الواقعة . وتبسم وقال : الحمد لله ! فأخذت أذكر للجماعة ما أطلعنى الله عليه من أسر ذلك الرجل . فتعجب السامعون وما سميت ولا عينته . وبقيت في أطيب مجلس مع أكرم إخواني إلى العصر ولا ذكرت لهم أنه هو . فلما انفضت الجماعة جاء ذلك القطب وقال : جزاك الله خيراً ! ما أحسن ما فعلت حيث لم تسم الشخص الذى أطلعك الله عليه ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . فكان سلام وداع ولا علم لى بذلك . فما رأيته بعد ذلك في المدينة إلى الآن .

والمعيار الذى تمكن من روح ابن عربى في هذه التجارب جعله يقطع بالرأى في المسائل النظرية ، وأحياناً كان يؤنب بعض كبار المشايخ على ما يقعون فيه من تلبيسات وأوهام ، فرؤى ذات مرة ينعت ما شاهده شيخ جليل بأنه وهم حينما ادعى أنه شاهد وتحدث مع الجن أثناء وجده . قال^(١) ابن عربى : « رأيت طائفة بمدينة فاس ممن كانت الجن يخيّل لهم صوراً في أعينهم وتخطبهم بما شاءوا لتفتنهم ، وليسوا بجن ولا بشكل جن . منهم أبو العباس الدقاق بمدينة فاس ، وكان قد لبس عليه الأمر في ذلك فكان يخيّل إليه أن الأرواح تخطبه ، ويقطع بذلك . وسبب ذلك : الجهل بنغمتهم . فكان إذا قعد عندى وحضر مجلسى يبهت ، ثم يصف ما يرى ، فأعلم أنه يخيّل له ، فكان يصل في ذلك إلى حد الملاعبة والمصاحبة والمحادثة ، وربما يقع بينه وبين ذلك الذى شاهده مخاصمة في أمور ومناكدة فتضره الجن من طريق آخر وهو يتخيّل أن تلك الصور منها صدر الضرر .

(١) « الفتوحات » ٢ / ٨٢١

وغلب عليه ذلك ، رحمه الله . وكان أبو العباس الدهان وجميع أصحابنا يشاهدون ذلك منه . فمن عرف النغمات لم تلتبس عليه صورة أصلا . وقليل من يعرف ذلك ويغترون بصدق ما يظهر من تلك الصور في أوقات .

ومن الصعب أن نقرر ما إذا كانت مكانة ابن عربي قد جاوزت نطاق دائرة تلاميذه المعجبين به . بل يغلب على الظن أنه لم يكن معروفا في الدوائر الحاكمة العليا ، أو إن كانوا قد علموا به فقد وضعوا نطاقاً حوله حتى يتجنبوا انتشار الحمية الصوفية ، وانتشارها كثيراً ما أدى في الإسلام إلى ثورات سياسية . والأمر الوحيد المؤكد هو أن ابن عربي لم ينل عند السلاطين الموحدين من الخطوة ، ما سيناله بعد عند أمراء المشرق الإسلامي في القسم الثاني من حياته . بل أكثر من هذا ، نراه هو نفسه يشير ، وإن كانت إشارته غامضة كل الغموض ، يشير إلى مناقشات عنيفة قامت بينه وبين السلطان يعقوب المنصور حول أمور دينية ، مناقشات يبدو أن ابن عربي لم يخرج منها موفور الكرامة والشأن . قال ابن عربي^(١) : « دخأت على بعض الصالحين بسببة على بحر الزقاق [= مضيق جبل طارق] ، وكان قد جرى بيني وبين السلطان من الكلام ما يوجب وغر الصدور ويضع من القدر . فوصل إليهِ الخبر . فلما أبصرني قال لي : يا أخى ! ذل من ليس له ظالم يعضده . فقلت له : وضل من ليس له عالم يرشده . فقال : يا أخى ! الرفق الرفق . فقلت له : مادام رأس المال محفوظاً ، أعنى الدين . فقال : صدقت ؛ وسكت عنى . »

ويظن أن هذه الكراهية بينه وبين السلطان نشأت من إخفاقه في مساعيه من أجل شيخه المحبوب في بجاية ، أعنى أبا مدين ، الذى دعاه السلطان إلى

(١) « الفتوحات » ٤ / ٧٠١ قارن « رسالة القدس » ٢٦ حيث يروى هذه الحادثة بالتفصيل .

بلاطه ، وهو خائف من إمكان وقوع أحداث سياسية ، ولكنه مات في تلمسان (سنة ٥٩٤ هـ = سنة ١١٩٧ م) مثقلاً بعبء السنين والعلل وآلام تلك الرحلة المتعجلة . ولا بد أن ابن عربي قد فكر حينئذ وقرر أن يترك بلاد المغرب نهائياً ابتغاء أن يجد في المشرق مجالاً أنسب لأفكاره وأقل تعرضاً لتأثير الفقهاء الذين قضوا بدسائسهم على شيخه أبي مدين . ولئن لم يكن من المؤكد أن ابن عربي قرر هذا القرار في ذلك التاريخ ، فمن المؤكد أنه غادر فاس في نفس السنة ، سنة ٥٩٤ هـ ، متجهاً إلى مرسية ، وكأنه أراد أن يودع وطنه الوداع الأخير . وفي هذه المرحلة لا بد أن يكون قد مر بسلا^(١) ، وهي ميناء على المحيط الأطلسي ، وبسبته ، ليعبر الزقاق (مضيق جبل طارق) ، ونزل في مدينة بكة ، وقد زالت هذه المدينة (وكانت توجد بين Vegerldella Frontera وبين Conil) . وفي مسجد متهدم خارج المدينة عند شاطئ المحيط الأطلسي عاد الخضر فتجلى له ثالث مرة وهو يسير في الهواء بحضور ناس آخرين كانوا كابن عربي متوجهين إلى الشاطئ لزيارة روضة (واسمها اليوم Rota ، قرب قادس) وهي موضع يقصده الصالحاء من المنقطعين ، قال ابن عربي^(٢) : فلما كان بعد ذلك التاريخ [سنة ٥٩٠ هـ سنة ١١٩٣ م] خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط ومعى رجل ينسکر خرق العوائد للصالحين . فدخلت مسجداً خرباً منقطعاً لأصلي فيه أنا وصاحبى صلاة الظهر . فإذا بجماعة من السائحين المنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة في ذلك المسجد ، وفيهم ذلك الرجل الذى كلمنى على البحر الذى قيل لى إنه الخضر ، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة ، وكان بينى وبين ذاك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودة فقامت وسامت عليه . فسلم على

(١) قال ابن عربي في « الفتوحات » ٣ / ٩٠ : « ولقد اخبرنى بمدينة سلا ، مدينة بالمغرب على شاطئ البحر المحيط يقال لها منقطع التراب [Finis terrae] ليس وراءها أرض . . . » وقارن « الفتوحات » ٢ / ٤٦٠

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٤٢ - قارن « رسالة القدس » ١٨

وفرّح بى ، وتقدم فصلى بنا . فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد ، وكان الباب فى الجانب الغربى يشرف على البحر المحيط بموضع يسمى بكّة . فقامت أتحدث معه على باب المسجد ، وإذا بذلك الرجل الذى قيل إنه الخضر قد أخذ حصيراً صغيراً كان فى محراب المسجد فبسطه فى الهواء على قدر علو سبعة أذرع من الأرض ، ووقف على الحصير فى الهواء ينتفل سنة الظهر التى تصلى بعد صلاة الظهر . فقلت لصاحبى : أما تنظر إلى هذا ، وما فعل ؟ فقال لى : سر إليه وأسأله . فتركت صاحبى واقفاً وجئت إليه . فلما فرغ من صلاته سلمت عليه وأنشدته لنفسى :

شغل الحب عن الهـواء بسرّه فى حب من خلق الهـواء وسخّرّه
العارفون عقولهم معقولة عن كل كون ترتضيه ، مطّهره
فهمولديه مكرمون ، وفى الورى أحوالهم مجهولة ومُسْتَرّه

فقال لى يا فلان ! ما فعلت ما رأيت إلا فى حق هذا المنكر — وأشار إلى صاحبى الذى كان ينكر خرق العوائد وهو قاعد فى صحن المسجد ينظر إليه ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء . فرددت وجهى إلى المنكر وقلت له : ما تقول ؟ فقال لى ما بعد العين ما يقال . ثم رجعت إلى صاحبى وهو ينتظرنى بباب المسجد ، فتحدثت معه ساعة وقلت له : من هذا الرجل الذى صلى فى الهواء ؟ — وما ذكرت له ما اتفق لى معه قبل ذلك — فقال لى : هذا الخضر . فسكت ، وانصرفت الجماعة وانصرفنا نريد روضة ، موضع يقصده الصالحاء من المنقطعين ، وهو بقرية من بشكنصار ^(١) [Ocsonoba] على ساحل البحر المحيط .

وفى الشهور الأولى من سنة ٥٩٥ (١١٩٨ م) مر ابن عربى بقرية باطة ،

(١) لم يرد اسم هذا الموضع : بشكنصار ، فى أى معجم من معاجم البلدان . وكثيراً ما أخطأ طابعو « الفتوحات » فى أسماء بلدان الأندلس ، ولهذا تجاسرت على افتراض أن صحته هو : اكشوبة

وبقى بها لزيارة واحد من شيوخه الذين يجلبهم كثيراً ، وهو أبو محمد عبد الله الشكاز وهو من أهل باغة بغرناطة ، وقد أورد بن عربي في « الفتوحات » أقواله في الإشراف النبوي . قال ابن عربي ^(١) : « دخلت على شيخنا أبي محمد عبد الله الشكاز [بالراء في المطبوع] من أهل باغة [Priego] باغرناطة سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وهو من أكبر من لقيته في هذا الطريق ، ولم أر في طريقه مثله في الاجتهاد » .

ولكن ليست لدينا أنباء أخرى عن زيارته لمرسية ، غير أنها وقعت في سنة ٥٩٥ هـ قال ^(٢) : « أخبرني بعض الصالحين بمدينة قرطبة من أهلها قال سمعت أن بمرسية رجلاً عالماً أعرفه ورأيتُه وحضرت مجلسه سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمرسية . وكان هذا العالم مسرفاً على نفسه . وما منعني أن أسميه إلا خوفاً أن يعرف إذا سمعته — فقال لي ذلك الفقير الصالح : قصدت زيارة هذا العالم ، فامتنع عن الخروج إليّ ، لراحة كان عليها مع إخوانه ، فأبيت إلا رؤيته فقال : أخبره وبالذي أنا عليه . فقلت لا بد لي منه . فأمر بي فدخلت عليه وقد فرغ ما كان بأيديهم من الخمر . فقال له بعض الحاضرين : اكتب إلى فلان يبعث إلينا شيئاً من الخمر . فقال : لا أفعل ؛ أتريدون أن أكون مصرافاً على معصية الله ؟ والله ما أشرب كأساً ، إذا تناولته ، إلا وأتوب إلى الله تعالى ولا أنتظر الآخر ، ولا أحدث به نفسي . فإذا وصل الدور إلى وجاء الساقى بالكأس ليناولني إياه أنظر في نفسي : فإن رأيت أن أتأوله تناولته وشربته وتبست عقيبته ، فعسى الله أن يمن عليّ بوقت لا يخطر لي فيه أن أعصى الله . قال الفقير : فتعجبت منه مع إسرافه كيف لم يغفل عن مثل هذا ، ومات رحمه الله » .

ولا بد أن إقامته في مرسية كانت قصيرة ، لأنه في ١١ رمضان من تلك السنة ،

(١) « الفتوحات » ١ / ٢٤٣ ؛ ٤ / ١١ — قارن « رسالة القدس » ١٥

(٢) « الفتوحات » ٤ / ٦٤٤

سنة ٥٩٥ (٧ يوليو سنة ١١٩٨) نجده في ألمرية . وكانت ألمرية مركزاً لمدرسة في التصوف ذات أثر بالغ في الحياة الدينية والسياسية في الأندلس على عهد دولة الموحدين ، منذ أن قام الشيخ أبو العباس ابن العريف — صاحب الكتاب المشهور المسمى باسم « محاسن المجالس » — بإحداث قننة المريدين ضد دولة المرابطين في النصف الأول من القرن السادس . وقد استمر أحد تلاميذه المقرَّبين ، وهو أبو عبد الله الغزال ، يُعلم الناس بتعاليم أستاذه في ألمرية . وكانت بينه وبين ابن عربي مودة وكان الشهر شهر رمضان المكرم ، فحمل هذا ابن عربي على الإقامة في ألمرية مدة أطول مما تحتاج إليه أعماله . وهناك انقطع للصلاة والرياضة الروحية في عزلة ، ألهمه الله فيها أن يكتب كتاباً يصلح أن يكون مدخلاً إلى الحياة الصوفية ينتفع به المريدون دون حاجة إلى مرشد ، وأيدت هذا الإلهام رؤيا رآها في المنام . فاستجاب ابن عربي لما أمر به هذا الإلهام وأنشأ يكتب كتابه « مواقع النجوم » وهو رسالة في الزهد والتصوف ، عرض فيها تحت ستار الرموز الفلكية الأنوار العالية التي يمنحها الله للصوفي في ثلاث مراحل في الطريق . وابن عربي يرمز إلى مرحلة المريد — وهي مرحلة ظاهرية مادية تتألف من ممارسة الأعمال الظاهرة التي أمر بها الإسلام — نقول إنه يرمز إليها بالنجوم التي سرعان ما يختفي لمعانها بمجرد ظهور قمر المرحلتين الأخريين اللتين فيهما يفسر الصوفي العبادات الظاهرة بمعنى باطن مستور .

قال ابن عربي^(١) : « وقد بيَّناها [أي المعاني الباطنة للعبادات] بكلماتها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار والتجليات في كتابنا المسمى « مواقع النجوم » . وما سُبقتُ في عملي — في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلاً ، وقيدته في أحد عشر يوماً من شهر رمضان بمدينة ألمرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

(١) « الفتوحات » ١/٢٣٦

وهو يغنى عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه ، فإن الأستاذين فيهم العالى والأعلى ، وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عاياه ، ليس وراءه مقام فى هذه الشريعة التى تعبدنا بها . فمن حصل لديه [هذا الكتاب] فليعتمد بتوفيق الله عاياه ، فإنه عظيم المنفعة . وما حملنى على أنى أعرف بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى : انصح عبادى ! » .

وقال فى موضع آخر^(١) : « ذكرنا فصول هذه الكرامات وبيدنا مراتبها وما ينتجها فى كتاب « مواقع النجوم » ، وما سبقنا إليه فى علمنا ، أعنى إلى ترتيبه لا إلى علم ما فيه ، وهو كتاب صحيح الطريق عظيم الفائدة صغير الجرم بنيناه على المناسبة فإن المناسبة أصل وجود العالم وخرق العوائد من العالم » .

وقال فى موضع آخر^(٢) : « [عطاء الفتوة] قد بيدنا فى هذا الكتاب [« الفتوحات »] وفى كتاب « مواقع النجوم » فى عضو اليد ، الذى ألفناه بالمرية من بلاد الأندلس سنة خمس وتسعين وخمسمائة — عن أمر إلهى ، وهو كتاب شريف يغنى عن الشيخ فى تربية المرید » .

وقال أيضاً^(٣) : « لما شاء الحق — سبحانه وتعالى — أن يبرز هذا الكتاب الكريم إلى الوجود ، ويتحلف خلقه بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته فى خزائن جوده على يدى من يشاء من عبده — حرك خاطرى إنضاء المطيعة من مرسية إلى المرية . فامتطيت الرحال ، وأخذت فى الترحال مرافقاً أطهر عصابة وأكرم فتية سنة خمس وتسعين وخمسمائة . فلما وصلتها لأقضى أمورها أملتها ، تلقأنى شهر رمضان المعظم بهلاله ، وصاحفنى على مسامرته بها إلى أوان انفصاله . فألقيت بها عصا التسيار ، وأخذت فى الذكر والاستغفار وكان لى أكرم جليس وأحسن

(١) « الفتوحات » ٤٩١/٢

(٢) « الفتوحات » ٣٣٨/٤

(٣) « مواقع النجوم » ص ٤ .

أنيس . فبينما أنا أتبتل وأتخضع وأخشع ، « في بيوت أذنَ الله أن ترفع » ، وقد أقمر هلاله ، وفاز بما مضى من أيامه ولياليه رجاله ، إذ أرسل إلى سبحانه رسول إلهامه مؤيداً ، ثم أردفه بما أوحى به للابن النقي في منامه ، فوافق المنام الإلهام ، ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبداع نظام ، وعلمت عند ذلك أني كما ذكرته من شاء من عباده في إبراز هذا الكتاب وإيجاده ، وإني الخازن على هذا العلم والمتحكم في هذه المراسم . فنفت في روعه روحه القدسي ، وطلع بأفق سماء همتي بדרه البديع . فانبعث الروحُ العقلية لتصنيفه ، وتوفرت دواعيه لتأليفه ، ونظر الروحُ الفكري في تكييفه الرفيع وحسن نظم البديع .

الفصل الثالث أسفاره في المشرق

التجلى في مرا كش — ابن عربي يرحل إلى المشرق — رؤى
وتجليات في بجاية وتونس — تأليفه كتاب « إنشاء الدوائر » —
إقامته في مكة : تأليفه « ترجمان الأشواق » ، « والمشكاة »
« وحلية الأبدال » و « الدرة الفاخرة » — سفره إلى بغداد والوصل
ابن عربي يتلقى الخرقه من الخضر — إقامته في مصر : اتهامه
بوحدة الوجود — سفره إلى قونية : علاقته مع كيكائوس الأول ؛
تأليفه « مشاهد الأسرار القدسية » و « الأنوار فيما يمنح صاحب
الخلوة من الأسرار » — أسفاره في الأناضول — إقامته في بغداد
رحلته إلى مكة : تأليف « ذخائر الأعلام » — سفره إلى المدينة
والقدس — ابن عربي تنبأ باستيلاء كيكائوس على أنطاكية —
إقامته في حلب وتقريبه بحضرة السلطانين بيروشيركوه .

وبعد عامين ، أعني في سنة ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) نرى ابن عربي في العُدوة
الأخرى من الزقاق ، في عاصمة دولة الموحّدين ، مرا كش ، بصحبة صوفي عجيب
هو أبو العباس السبتي الذي كان زهده مثار تعجب الناس^(١) . وهناك رأى
رؤيا في حالة التجلي حملته أن يقرر نهائياً القيام برحلة إلى المشرق . فقد تجلى عرش
الله ذات يوم أمام ابن عربي وهو في حالة التجلي ، وكان العرش يرف وسط
خلال لا حد لها وله قوائم تورانية نورها يشبه نور البرق . ورأى طائراً يحوم
حول العرش ، وإذا به يأمر ابن عربي بأمر الله أن يرحل إلى مدينة فاس حيث
يلقى رجلاً اسمه محمد الحصار ، عليه أن يرحل بصحبته إلى المشرق . فلم يتردد ابن
عربي وارتحل إلى فاس وهناك لقي محمد الحصار الذي أخبره أنه هو أيضاً رأى
مثل هذه الرؤيا ، فارتحلا معاً في اتجاه تلمسان . قال ابى عربي^(٢) :

(١) « الفتوحات » ٣/٣٨٦ : ٤/١٥٤ .

(٢) « الفتوحات » ٣/٥٧٣ .

« إن هذا العرش [عرش الله] قد جعل الله له قوائم نورانية لا أدرى كم هي ، ولكنني أشهدتها ، ونورها يشبه نور البرق ، ومع هذا فرأيت له ظلاً فيه من الراحة مالا يقدر قدرها ، وذلك الظل ظل مقعر هذا العرش ، يجلب نور المستوى الذي هو الرحمن . ورأيت الكنز الذي تحت العرش الذي خرجت منه نقطة « لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم » فإذا الكنز آدم عليه السلام . ورأيت تحته كنوزاً كثيرة أعرفها ، ورأيت طيوراً حسنة تطير في زواياه . فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور . فسلم عليّ ، فألقى لي فيه ان آخذه صحبتي إلى بلاد الشرق ، وكنت بمدينة مرا كش حين كشف لي عن هذا كله . فقلت : ومن هو ؟ فقيل لي : محمد الحصار بمدينة فاس سأل الله الرحلة إلى بلاد الشرق نخذه معك . فقلت : السمع والطاعة . فقلت له وهو عين ذلك الطائر : تكون صحبتي إن شاء الله . فلما جئت إلى مدينة فاس سألت عنه ، فجاءني . فقلت له : هل سألت الله في حاجة ؟ فقال : نعم ! سألته أن يحملني إلى بلاد الشرق . فقيل لي إن فلاناً يملك . وأنا انتظرك من ذلك الزمان . فأخذته صحبتي سنة سبع وتسعين وخمسة ، وأوصلته إلى الديار المصرية . ومات بها — رحمه الله ! » .

وفي رمضان من نفس السنة (سنة ٥٩٧ هـ) دخل بجاية^(١) . وهناك ذات ليلة عقد قرانه في المنام على جميع نجوم السماء وجميع حروف الهجاء ، وعبر الرؤيا شيخ لم يكن يعرف ابن عربي شخصياً بأنه سيكون من الصوفية ذا مواهب عجيبة في علم النجوم وأحكامها وفي العلوم الدنية . « دخل بجاية في رمضان سنة ٥٩٧ ؛ وبها لقي أبو عبد الله العربي جماعة من الأفاضل . ولما دخل بجاية في التاريخ المذكور قال : رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما يبقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية . ثم لما كملت نكاح النجوم ، أعطيت الحروف فنكحتها . وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بعيد بها ؛ وقلت للذي عرضها عليه : لا تذكرني ! فما ذكر له الرؤيا استعظمها وقال : هذا هو البحر الذي

(١) « الفتوحات » ٨/١ [من ترجمة ابن عربي في أولها] .

لا يدرك قعره ! صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار
وخواص الكواكب مالا يكون فيه احد من أهل زمانه . ثم سكت ساعة
وقال: إن كان صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو ذاك الشاب الأندلسي الذي
وصل إليها .

وبعد مرور ثلاثة أشهر ، خلال سنة ٥٩٨ هـ (١٢٠١ م) ، توقف عن
مواصلة السير إلى الشرق ؛ واستقر في تونس ؛ وفيها وصل إلى درجة من أعلى
درجات السلوك ؛ خلال تجل مصحوب بظواهر باثولوجية غير سوية . فقد كان
ذات يوم في المسجد يصلي خلف الإمام ؛ وإذا به يصيح فجأة - وبغير وعي منه
- صيحة كانت من الهول بحيث غشى منها على كل المصلين ؛ بل إن بعض النسوة
اللواتي كنّ على سطوح منازلهن غشى عليهن ومنهن من سقطن من السطوح إلى صحن
الدار ولكن لم تُصب إحداهن بأسى على علو السطوح . فلما تاب ابن عربي إلى
رشده لم ير شيئاً في أول الأمر ، وإنما شاهد شعاعاً من السماء ، وبعد قليل
أفاق الجميع من غشيتهم واستولى عليهم العجب فأحاطوا به يسألونه ما حدث .
قال ابن عربي ^(١) :

« لما دخلت هذا المنزل [يقصد : منزل الأرض الواسعة] وأنا بتونس
وقعت مني صيحة مالى بها من علم أنها وقعت مني ، غير أنه ما بقي أحد ممن سمعها
إلا سقط مغشياً عليه ، ومن كان على سطح الدار من نساء الجيران مستشرقاً
علينا غشى عليه، ومنهن من سقطن من السطوح إلى صحن الدار على علوها وما أصابه
بأس ، وكنت أول من أفاق ، وكنا في صلاة خلف إمام فما رأيت أحداً إلا صاعقاً .
فبعد حين أفاقوا . فقلت : ما شأنكم ؟ فقالوا : أنت ما شأنك ؟ لقد صحت
صيحة أثرت ماترى في الجماعة . فقلت : والله ما عندي خبر أني صحت . »

(١) « الفتوحات » ١ / ٢٢٥ .

وقال^(١) أيضاً : « وأما أنا فسيق لي منه [أى من النبي محمد صلعم] لوح من ذهب جىء به إلى وأنا بتونس سنة ثمان وتسعين وخسماية » .

وقد أقام ابن عربي في تونس تسعة أشهر إلا بضعة أيام كما قال ابن عربي بكل دقة . وكان ابن عربي قد زار ، في رحلته الأولى إلى تونس قبل ذلك بثمانى سنوات ، صوفياً مشهوراً هو أبو محمد عبد العزيز ولكنه لم يلق منه آنذاك احتفالاً به ، أما في هذه المرة فقد استضاف ابن عربي في بيته طوال هذه المدة ودعاه إلى تأليف واحد من أهم كتبه وهو كتاب « إنشاء الدوائر والجدول » ، شرح فيه ابن عربي ، بالأشكال الهندسية ، مذهبه في الكون وهو مذهب معتقد غريب . لكن حدين روحه إلى بلوغ مكة في أسرع وقت جعله يتوقف عن الاستمرار في تأليف هذا الكتاب ، ولا ندرى متى فرغ من تأليفه . قال ابن عربي^(٢) :

« قد وقف الصفيُّ الوليُّ — أبقاه الله — على سبب بدء العالم ، في كتابنا المسمى بـ « عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب » ، وفي كتابنا المسمى بـ « إنشاء الدوائر » الذي ألفنا بعضه بمنزلة الكريّم في وقت زيارتنا له سنة ثمان وتسعين وخسماية ونحن نريد الحج ، فقيد له منه خديمه عبد الجبار الفقير الزكي — أعلى الله قدره ! — القدر الذي كنت سطرته منه ، ورحلت به معي إلى مكة زادها الله شريفاً في السنة المذكورة [سنة ٥٩٨ هـ] لأتمه بها ، فشغلنا هذا الكتاب عنه وعن غيره بسبب الأمر الإلهي الذي ورد علينا في تقييده ، مع رغبة بعض الإخوان والفقراء في ذلك حرصاً منهم على مزيد العلم ، ورغبة في أن تعود عليهم بركات هذا البيت المبارك الشريف محل البركات والمهدى والآيات البينات » .

(١) « الفتوحات » ٨٣٨/١ .

(٢) « الفتوحات » ١٢٦١ .

وقال أيضاً^(١) : « وأما قولنا في هذا الباب ومعرفة أفلاك العالم الأكبر والأصغر الذي هو الإنسان فأعنى به عوام كلياته وأجناسه وأمرائه الذين لهم التأثير في غيرهم وجعلها متقابلة : هذا بنسخة من هذا — وقد ضربنا لها دوائر على صورة الأفلاك وترتيبها في كتاب « إنشاء الدوائر والجداول » الذي بدأنا وضعه بتونس بمحل الإمام أبي محمد عبد العزيز ولينا وصفيّنا — أبقاه الله ! — فلنلق منه في هذا الباب ما يليق بهذا المختصر فنقول...^(٢) » .

* * *

ثم استأنف الرحلة إلى المشرق ، فمر بمصر . وهنا فقد صاحبه محمد الحصار الذي توفي هناك ، ويلوح أنه في تلك المرة لم يقم طويلاً بالإسكندرية ولا بالقاهرة لأنه في نفس السنة، سنة ٥٩٨، بلغ الغاية من رحلته ، إذ بلغ مكة ، وسرعان ما ذاع صيته في هذه المدينة المقدسة وبدأ الصالحون والعلماء يتوددون إليه . ومن بين هؤلاء أسرة الإمام الموكل بمقام إبراهيم ، واسمه أبو شجاع الذي انعقدت بينه وبين ابن عربي مودة وثيقة . وكانت لهذا الإمام بنت ذات جمال جسماني رائع فائق ، كما كانت في الوقت نفسه على علم غير قليل بالعلوم الدنيوية . فأوحت مناقب « نظام » - اسم هذه البنت - إلى ابن عربي بموضوع كتاب من أشهر كتبه وهو « ترجمان الأشواق » . وابن عربي يعترف في مقدمة هذا الكتاب أنه منذ عرف هذه الفتاة فكر في تأليف قصائد غزلية موجهة إليها في الظاهر ، ولكنها في باطنها وبمعناها الصوفي موجهة إلى الله والأمور السماوية ونعيم الاتحاد بالله .

قال ابن عربي^(٣) : « لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين ألفيتُ بها

(١) « الفتوحات » ١٥٥/١

(٢) قارن « الفتوحات » ١١/١ ، ٦٧ ، ٧١ ، ١٢٨ ، ٢٧٣ ، ٥٢٣/٣ .

(٣) « ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق » ص ٢٠٢ . بيروت ١٣١٢ هـ (= ١٨٩٥ م)

جماعة من الفضلاء وعصابة من الأكابر والأدباء والصالحاء بين رجال ونساء .
ولم أرَ فيهم - مع فضائهم - مشغولا بنفسه مشغوفاً فيما بين يومه وأمسه ، مثل
الشيخ العالم الإمام بمقام إبراهيم عليه السلام ، نزيل مكة ، البلد الأمين ، مكين
الدين أبي شجاع زاهد بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني - رحمه الله تعالى - وأخته
المسنة العالة شيخة الحجاز نحر النساء بنت رستم . . . وكان لهذا الشيخ - رضى
الله عنه - بنت عذراء طفيلة هيفاء ؛ تقيد النظر وتزين المحاضر والمحاضر وتحير
المنظر ؛ تسمى بـ « النظام » ، وتلقب بـ « عين الشمس والبهاء » ؛ من العابدات
العالمات السابحات الزاهدات ؛ شيخة الحرمين ، ومربية البلد الأمين الأعظم
بلا مئين ، ساحرة الطرف عراقية الطرف ، إن أسهبت أثعبت ، وإن أوجزت
أعجزت ؛ وإن أفصحت أوضحت ؛ إن نطقت خرس قسُّ بن ساعدة ، وإن كرمت
خنس معن بن زائدة ، وإن وفّت قصر السموأل خطاه ، واعرورى بظهر الغدر
وامتطاه ، ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض ، السيئة الأغراض ، لأخذت
في شرح ما أودع الله في خلقها من الحسنی ، وفي خلقها الذي هو روضة المزن . .
شمس بين العلماء ، بستان بين الأدباء ، حقة مختومة ، واسطة عقد منظومة ، يقيمة
دهرها ، كريمة عصرها ، سابعة الكرم ، عالية الهمم سيدة والديها شريفة ناصيتها
مسكنها جواد ويبتها من العين السواد ومن الصدر القواد . أشرفت بها تهامة
وفتح الروض لجاورتها أكمامه . فنمت أعراف المعارف بما تحمله من الرقائق
واللطائف . علمها عملها . عليها مسحة ممالك ، وهمة ممالك . فراعينا في صحبتها كريم
ذاتها ، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمّة والوالد ، فقلدناها من نظمنا
في هذا الكتاب أحسن القلائد ، بإسان النسب الزائيق ، وعبارات الغزل اللائق .
ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويشير الأنس ، من كريم ودها وقديم
عهدا ، ولكافة معناها وطهارة مغناها ، إذ هي السؤال والمأمول ، والعذراء
البتول . ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق ، من تلك الذخائر والأعلاق .

فأعربت عن نفس تواقه، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماماً بالأمر القديم وإيثاراً لمجاسمها الكريم. فكل اسم أذكره في هذا الجزء على الإيثار إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها— رضى الله عنها— بما إليه أشير، «ولا ينبئك مثل خبير». والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمر السماوية، آمين بعزة من لارب غيره»

ومنذ هذا التاريخ، سنة ٥٩٨ هـ، ونشاطه في الكتابة عجيب، بفضل الهدوء النسبي الذي طرأ على حياته التي كانت قلقة حتى ذلك الحين، وبفضل سمو تصوفه الذي وجد جواً ملائماً في ذلك البلد الأمين، مكة. ففي السنة التالية، أعنى سنة ٥٩٩ هـ (١٢٠٢ م) كتب «مشكاة الأنوار فيما روى عن النبي (صلعم) من الأخبار» وفيه جمع أربعين حديثاً بأسانيد المتصلة حتى الله (أحاديث قدسية). وفي الطائف، قرب مكة، كتب «حلية الأبدال» بناء على رجاء من أصحابه في الطريق: عبد الله بدر الحبشى (وإليه أهدى «الفتوحات» فيما بعد) وابن خالد الصديقي^(١). وكانت علاقاته مع الصوفية في مكة علاقات رسمية منذ اللحظة التي قبلوه داخل دائرة الأخوة في الطريق، كما حدث له قبل ذلك بسنوات عديدة في أشبيلية، وكما سيقع له فيما بعد في الموصل حينما أخذ الخرقه من الخضر. وكان الطواف بالبيت العتيق في مكة ينشئ في روحه رؤى وتطلعات لا حصر لها. فقد ظهر له ابن هارون الرشيد، وكان صوفياً كبيراً مائلاً إلى القرن الثاني، ظهر له متجسداً أثناء الطواف بالكعبة وتحادثا.  ابن عربي^(٢): «... ومنهم رضى الله عنهم ستة

(١) مخطوط برلين رقم ٥٦٩٨ - رقم ١٣٣٨ (١)

(٢) «الفتوحات» ٢٠/٢. [يلاحظ أن الوارد في نص ابن عربي هو: «ابن هارون»]

أنفس في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون ، كان منهم ابن هرون الرشيد السبتي . لقينته بالطواف يوم الجمعة بعد الصلاة سنة تسع وتسعين وخمسمائة وهو يطوف بالكعبة ، وسألته وأجابني ونحن بالطواف ، وكان روحه تجسد لي في الطواف حساً كتجسد جبريل في صورة أعرابي .

وتنبأ بن عربي بوقوع مصائب عظيمة لما أن شاهد النجوم تتساقط تساقطاً عجيباً . ووقعت هذه المصائب فعلاً في السنة التالية ، سنة ٦٠٠ هـ (١٢٠٣ م) : فقد هبت على اليمن ريحٌ عاتية تحمل غباراً مثل الزنك غطى الأرض حتى الركبة ، ولم يعد في وسع الناس أن يمشوا بالنهار إلا في ضوء المشاعل ، بسبب ظلمة السماء ، وانتشر طاعون فتاك بين أهل مكة . قال ابن عربي ^(١) :

«إن الشياطين ، وهم كفار الجن ، لهم عروج إلى السماء الدنيا ، يسترقون السمع — أي ما تقوله الملائكة في السماء وتتحدث به مما أوحى الله به فيها ، فإذا سلك الشيطان أرسل الله عليه شهاباً رصداً ثاقباً ، ولهذا يعطى ذلك الضوء العظيم الذي تراه ، ويبقى هذا الضوء في أثره طريقاً . ورأيت مرة طريقه وقد بقي ضوءه ساعة وأزيد من ساعة وأنا بالطواف ، رأيته أنا وجماعة الطائفين بالكعبة . وتعجب الناس من ذلك ، وما رأينا قط ليلة أكثر منها ذوات أذنان الليل كله ، إلى أن أصبح ، حتى كانت تلك الكواكب وتداخل بعضها على بعض كما يتداخل شرر النار ، تحول بين أبصارنا وبين رؤية الكواكب . فقلنا : ما هذا إلا لأمر عظيم ! فبعد قليل ، وصل إلينا أن اليمن ظهر فيه حادثٌ في ذلك الوقت الذي رأينا فيه هذا ، وجاءتهم الريح بتراب

= الرشيد السبتي » ، وفي نسخة أخرى « احمد السبتي » — ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون ابناً للخليفة المشهور هارون الرشيد ، ولكن أسين بلايوس يتحدث وكأنه كذلك ! — المترجم (١) « الفتوحات » ٥٩٢/٢ .

شبيه التوتيا كثيراً ، إلى أن عم أرضهم وعلا الأرض إلى حد الركب ،
وخاف الناس وأظلم عليهم الجو ، بحيث أنهم كانوا يمشون في الطرق في النهار
بالسُرُج ، وحال تراكم الغمام بينهم وبين نور الشمس . وكانوا يسمعون في
البحر بزبيد دويًا عظيمًا ، وذلك في سنة ستائة أو وتسع وتسعين وخمسمائة -
الشكُ مني فأني ما قيدته حين رأيت ذلك وما قيدته في هذا المكان إلا في سنة
سبع وعشرين وستمائة ، ولذلك أصابني الشكُ لبعد الوقت ، لكنه معروف
عند الخاص والعام من أهل الحجاز واليمن . ورأينا في تلك السنة عجائب
كثيرة : وفي تلك السنة حل الوباء بالطائف حتى ما بقي فيهم ساكن ، حل
بهم من أول رجب إلى أول رمضان سنة تسع وتسعين وخمسمائة عن تحقيق .
وكان الطاعون الذي نزل بهم إذاً كانت علامته في أبدانهم ما يتجاوزون
خمسة أيام حتى يهلك . فمن جاوز خمسة أيام حيًّا ، لم يهلك . وامتلات
مكة بأهل الطائف وبقيت ديارهم مفتحة أبوابها وأقمشتهم ودوابهم في مراعيها
فكان الغريب في تلك المدة إذا مر بأرضهم فتناول شيئًا من طعامهم أو قماشهم
أو دوابهم - إذ لم يكن هناك حافظ يحفظ - أصابه الطاعون من ساعته . وإذا
مر ولم يتناول شيئًا سلم . فحصى الله أموالهم في تلك المدة لمن بقي منهم ولمن
ورثهم ، وتابوا وورثوا النبات في تلك السنة ، وسكنت الفتن التي كانت
بينهم . فلما نجاهم الله من ذلك ورفع عنهم واستمر لهم الأمان ، عادوا إلى
ما كانوا عليه من الإدبار .

بيد أن هذه الحن كلها لم تزعزع يقين ابن عربي الذي راح يكتب في
هذه السنة عينها وبين هذه الأحوال كلها رسالته الموسومة باسم « الدرة
الفاخرة » ، ووجهها إلى صديقه في تونس ، وفيها وضع تراجم لشيوخه في
التصوف في المغرب والذين أفاد منهم في حياته الروحية . قال ابن عربي^(١) :

(١) « الفتوحات ١ / ٢٦٩ فارن مخطوط الأسكوريال رقم ٧٤١ ورقة ٥٤ ب ، حيث =

« وما من واحد من هؤلاء [وهم أبو يحيى الصنهاجى الضرير ، وصالح البربرى ، وأبو عبد الله الشرقى ، وأبو الحجاج يوسف الشُّبْرُبلى] إلا وعاشرته معاشرة مودة وامتزاج ، ومحبة منهم فينا . وقد ذكرناهم مع أشياخنا فى « الدرّة الفاخرة » عند ذكرى من انتفعت به فى طريق الآخرة » .

وفى تلك السنة عينها سنة ٦٠٠ ، بدأت مرحلة جديدة للأسفار ، إذ نراه فى السنة التالية ، سنة ٦٠١ (١٢٠٤ م) يمر ببغداد دون أن يقيم بها غير اثنى عشر يوماً ، استأنف بعدها السفر قاصداً الموصل^(١) . ولا بد أن الذى أغرى ابن عربى بالتوجه إلى الموصل هو الرغبة فى زيارة على بن عبد الله بن جامع ، وكان صوفياً شديداً التعلق بالخضر ، فقصده ابن عربى ابتغاء الانتفاع بعلومه . وكان لهذا الصوفى بستان خارج الموصل ، وفى هذا البستان ظفر ابن عربى بشرف تلقى خرقة الخضر ، لثالث مرة ، من يدى ابن جامع الذى تلقاها مباشرة من الخضر نفسه . ومن هذا التاريخ أصبح ابن عربى يعتقد فى الأهمية الكبرى لهذا الرسم من مراسم التصوف أعنى تلقى خرقة الخضر ، وأوصى بذلك المريدين ، ليس فقط بوصف ذلك شعيرة من الشعائر ورمزاً للاخوة الروحية الجامعة بين أهل الطريق ولكن وأيضاً كدواء ناجع لعلاج الآفات الأخلاقية .

قال ابن عربى^(٢) : « واجتمع به [أى بالخضر] رجل من شيوخنا وهو

= يقول لأنه كتب مختصراً لهذا الكتاب (فى مكة ٦٠٠) عنوانه « رسالة القدس » . وقد نشرنا ترجمة لهذا الكتاب مع تعليقات فى الرسالة الثانية من الرسائل الأربع التى كتبناها عن ابن عربى (١) ورد فى ترجمة ابن عربى فى أول طبعة « الفتوحات » (ح ١ ص ٤) : « قال ابن النجار . . . اجتمعت به ، فى دمشق فى رحلته إليها ، وكتبت عنه شيئاً من شعره . ونعم الشيخ هو ! ذكرنى أنه دخل بغداد سنة ٦٠١ فأقام بها اثنى عشر يوماً ، ثم دخلها ثانياً حاجاً مع الركب سنة ٦٠٨ » .

(٢) « الفتوحات » ١ / ٢٤٢ - راجع مخطوط برلين رقم ٢٩٨٣ ، ورقة ١٣٣ ا حيث ذكر عن نفسه لأنه لبس الخرقة أمام الكعبة فى سنة ٥٩٩ من يد يونس يحيى بن أبى البركات الهاشمى العبدسى ؛ وفى ورقة ١٣٣ ب ، يقول لأنه لبسها مرة أخرى فى الموصل سنة ٦٠١ ، كما لبسها فى اشبيلية من يد أبى القاسم عبد الرحمن بن على .

على بن عبدالله بن جامع من أصحاب على المتوكل وأبى عبد الله قصيب البان ، كان يسكن بالمقلى خارج الموصل فى بستان له ، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان، وألبسنيها الشيخ بالموضع الذى ألبسه فيه الخضر من بستانه وبصورة الحال التى جرت له معه فى إلباسه إياها . وقد كنت لبست خرقة الخضر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا نقى الدين عبد الرحمن بن على بن ميمون بن آب النوروزى ، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية وهو محمد بن حمويه ، وكان جده قد لبسها من يد الخضر عليه السلام . ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة، وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها . وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن ، فإن الخرقة عندنا إنما هى عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق ولهذا لا يوجد لباسها متصلا برسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن يوجد صحبة وأدباً ، وهو المعبر عنه بلباس التقوى . فجرت عادة القوم أصحاب الأحوال إذا رأوا واحداً من أصحابهم عنده نقص فى أمر ما وأرادوا أن يكملوا له حاله اتحد به هذا الشيخ ، فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب الذى عليه فى ذلك الحال ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكملة حاله، ويضمه فيسرى فيه ذلك الحال فيكمل له ذلك الأمر. فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المحققين من شيوخنا .

ثم غادر ابن عربى بلاد العراق سنة ٦٠٣ هـ (١٢٠٦ م) وارتحل إلى مصر وكانت جماعة من الصوفية من أصحاب ابن عربى ومواطنيه قد عاشوا معاً فى بيت بزقاق القناديل بالقاهرة ؛ فانضم إليهم ابن عربى وقضى معهم الليالى فى العبادات والمجاهدات وإتيان الكرامات العجيبة . وفى ذات ليلة اجتمعت هذه الجماعة فى غرفة مظلمة تماماً، فلاحظوا مدهوشين أن أجسامهم تبعث أشعة نورانية تبدد الظلام المحيط بهم . ولجأة تجلى لابن عربى شخص رائع الجمال ألقى إليه بكلمات فى غاية الحسن يوحى فيها من الله بأمور تتعاقب بالاتحاد الصوفى معناها يدل على

وحدة الوجود. قال ابن عربي^(١): «بت في جماعة من الصالحين : منهم أبو العباس الحريري الإمام بزقاق القناديل بمصر ، وأخوه محمد الخياط ، وعبد الله الموروري ومحمد الهاشمي اليشكري ، ومحمد بن أبي الفضل : فأريت نفسي والجماعة في بيت شديد الظلمة ، وليس لنا فيه نور سوى ما ينبعث من ذواتنا . فكانت الأنوار تنفث علينا من أجسامنا فنضيء بها . فدخل علينا شخص من أحسن الناس وجهاً ومنطقاً ، فقال : أنا رسول الحق إليكم . فكنت أقول له : فما جئت به في رسالتك؟ فقال : «إعلم أن الخير في الوجود، والشر في العدم ؛ أوجد الإنسان بجموده وجعله واحداً ينافي وجوده ، تخلق بأسمائه وصفاته وفني عنها بمشاهدة ذاته، فرأى نفسه بنفسه وعاد العدد إلى أسه ، فسكان هو ولا أنت» . فأخبرت الجماعة بالواقعة ، فسروا وشكروا الله . ثم وضعت رأسي في عبي ، فنظمت في نفسي أبياتاً في المعرفة، ونام أصحابي . فاستيقظ عبد الله وناداني : «يا أبا عبد الله! فلم أحبه كأي نائم . فقال لي : « ما أنت بنائم ! أنت تعمل شعراً في معرفة الله وتوحيده» . فرفعت رأسي وقلت له : « من أين لاني هذا ؟ » فقال لي : « رأيتك تعقد شبكة رفيعة ، فأولت الخيوط المنشورة تعقدها شبكة : معاني متفرقة تجمعها وكلاماً منشوراً تنظمه . فقلت : هذا يعمل شعراً » . قلت له : « صدقت ! فمن أين عرفت أنه في معرفة الله وتوحيده ؟ » قال : قلت الشبكة لا يصاد فيها إلا ذو روح عزيز المأخذ فلم أجد شعراً فيه روح وحياة وعزة إلا فيما يتعلق بالله تعالى» فكان تأويل رؤياه أعجب إلينا من الرؤيا .

ولا بد أن هذه الآراء التي لعل ابن عربي قد علمها لعامة الصوفية ، قد بلغت مسامع بعض الفقهاء الغيورين على السنة ، فاتهموه أمام أصحاب السلطان بأنه مبتدع أو كافر ، وطالبوا بسجنه ، بل طالبوا برأسه . ومن ثم بدا اضطهاد آرائه ،

(١) « محاضرة الأبرار » ٢ / ٢٤ (« ص ٣١ ، القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) . وراجع

« رسالة القدس » ٩ ، ١٠ ، ١٤ .

كما بدأت المجادلات بين فقهاء المسلمين حول حقيقة إيمانه . ولم يدهش ابن عربى من موقف هؤلاء الفقهاء أولاً لأن الله قد أنذره وهو فى مكة قبل ذلك بسنوات انه سيتمتحن فى سمعته فى حياته وبعد مماته ، وثانياً لأنه لم يتردد ابداً فى الطعن ، بالقول والكتابة ، فى الفقهاء فى المغرب والمشرق واتهامهم بالجهل وسوء الأخلاق .

ومن حسن الحظ فى هذه المناسبة ان هذه الاتهامات لم تلق اذناً سمعية عند الملك العادل بسياسته الحرة السمحة، وكانت توصية من جانب الشيخ ابى الحسن البجائى ، صديق ابن عربى ، كانت هذه التوصية كافية لتفسير مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود تفسيراً رمزياً ، فأمر بإطلاق سراحه .

ولم يكن من شأن هذا الخطر الذى تعرض له ابن عربى ان يُؤثر أدنى تأثير فى حماسه الصوفية ولا فى إخلاصه . فلما تخلص ابن عربى من هذا المأزق لام ابا الحسن ، المدافع عنه ، لدفاعه عنه ، متعجباً :

« كيف يُحبَس من حل منه اللاهوت فى الناسوت ! » قال ابن العماد فى « شذرات الذهب ^(١) » : « وقد اودى الشيخ [اى ابن عربى] كثيراً فى حياته وبعد مماته بما لم يقع نظيره لغيره : وقد اخبر هو عن نفسه بذلك ، وذلك من غرر كراماته . فقد قال فى « الفتوحات » : كنت نائماً فى مقام ابراهيم وإذا بقائل من الأرواح — أرواح الملائكة الأعلی — يقول لى عن الله : « ادخل مقام ابراهيم إنه كان أواهاً حليماً » . فعلمت أنه يبتلىنى بكلام فى عَرْضى من قوم فأعاملهم بالحلم . قال : ويكون أذى كثيراً فإنه جاء بحايم بصيغة المبالغة ثم وصفه بالأوَّاه ، وهو من يكثر منه التأوُّه ، لما يشاهد من جلال الله . وجاء فى ترجمته ^(٢) : « وقد نقد عليه أهل الديار المصرية ، وسَعَوْا فى إراقة دمه ،

(١) « شذرات الذهب » - ٥ ص ١٩٦ (القاهرة سنة ١٣٥١)

(٢) الواردة فى أول طبعة « الفتوحات » ص ٨ .

نخلصه الله تعالى على يد الشيخ أبي الحسن البجائي ، فإنه سعى في خلاصه وتأول كلامه ؛ ولما وصل إليه بعد خلاصه قال له الشيخ [أى ابن عربى] رحمه الله تعالى : كيف يُحبَس من حلّ منه اللاهوتُ في الناسوت ؟ فقال له [ابو الحسن البجائي] : يا سيدي تلك شطحات في محلّ شُكرٍ ، ولا عتب على سكران ! » .

ولكنه سرعان ما رحل عن القاهرة قاصداً الإسكندرية ، ومنها توجه قاصداً مكة ، فبقى في مكة خلال سنة ٦٠٤ هـ (١٢٠٧ م) لزيارة صديقه أبى شجاع وأسرته (« الفتوحات » ٤٩٥/٢) . بيد أنه يتلقى من جديد إشارات من السماء تدعوه إلى استئناف السياحة . إذ أخبره شيخ صالح كان ابن عربى يخدمه في مكة أن الله سَيُذِلُّ له أكبر الناس (« الوافى بالوفيات » ٣٠١/٢) . ولم يتأخر تحقيق هذه النبوءة ، إذ وصل إلى قونية^(١) خلال أسفاره في نواحي آسيا الصغرى ، وكانت عاصمة القسم الخاضع للإسلام في الإمبراطورية البيزنطية ، وتولى الملك فيها كيكافوس الأول سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠ م) . وكانت شهرة ابن عربى قد سبقته إلى بلاط هذا الملك الذى خرج بنفسه لاستقبال ابن عربى بالأكبار والحفاوة . ورغب الملك في استبقائه في قونية فأمر بمنحه داراً نفحة تساوى مائة ألف قطعة فضة ، وقبل ابن عربى هذه الهدية . ولكنه بعد أن أقام فيها زمناً ، التقى بسائل فأعطاه هذه الدار صدقة قائلًا إن هذه الدار هى كل ما يملك (« الفتوحات » ٩/١ من الترجمة التى فى أولها) . وفى هذه الفترة الهادئة نسبياً التى أمضاها ابن عربى في قونية ، استأنف التأليف ، فألف في قونية في تلك السنة (سنة ٦٠٧ هـ) كتيبين هما : « مشاهد الأسرار »^(٢) ، و « رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » . وفى أوقات فراغه

(١) وكان اسمها قديماً Iconium في إقليم Licaonia .

(٢) « مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنور الإلهية » - رقم ٣٨ فى « الإجازة » التى نشرناها فى مجلة Al-Andalus > ٢٠ سنة ١٩٥٥ كراسة ١ س ١٢٣ ؛ « الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » - رقم ٦٣ فى « الإجازة » [

كان يجتمع بالصوفية الذين يريدون الانتفاع بتعاليمه والاقتداء به ؛ على أن أوقات فراغه لم تكن كثيرة . ومن أشهر تلاميذه في قونية صدر الدين القونوي صاحب المؤلفات العديدة في التصوف ؛ تتلمذ على ابن عربي في علوم أهل الطريق . ومما قال هذا التلميذ نعرف أن ابن عربي كانت تظهر له آنذاك تجليات سماوية للارواح النبوية ، على هيئة جسمية ، أو تتحد بروح ابن عربي في مشاهد وجدانية خارقة^(١) . والناس الذين دهشوا من كراماته كانوا يقتربون منه ليبددوا شكوكهم في صحتها . حدث ذات يوم في قونية أن مصوراً رسم « حجلة » بدقه بالغة حتى إن بازياً انقضَّ على الصورة متخيلاً أنها حجلة حقيقية حية ، لكن ابن عربي أدرك يثاقب بصيرته أن في الصورة عيباً في النسب ، فاعترف المصور أنه قصد إلى هذا العيب قصداً حتى يختبر مواهب ابن عربي .

قال ابن عربي^(٢) : « [من أسماء الله] الباري ، فمنه يكون الامداد للاذكياء المهندسين من أصحاب الاشتباكات والمخترعين الصنائع والواضعين الأشكال الغريبة : عن هذا الاسم [أى الباري] يأخذون . وهو الممدُّ للمصورين في حسن الصورة في الميزان . وأعجب ما رأيت من ذلك في قونية من بلاد يونان في مصور كان عندنا ، إختبرناه وأفدناه في صنعته من صنعة التخيل ما لم يكن عنده . فصور يوماً حجلة ، وأخفى فيها عيباً لا يشعر به . وجاء بها إلينا ليختبرنا في ميزان التصوير . وكان قد صورها في طبق كبير على مقدار

(١) « شذرات الذهب » [٥ ص ١٩٦ ، طبع القدسي القاهرة سنة ١٣٥١] :
« وقال تلميذه الصدر القونوي الرومي : كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء :
(١) إن شاء الله استنزل روحانيته في هذا العالم وأدركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية العصرية التي كانت له في حياته الدنيا ، (ب) وإن شاء الله أحضره في نومه ، (ج) وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به .
(٢) « الفتوحات » ٥٥٨ / ٢

صورة الحجلة في الجرم . وكان عندنا بازى ، فعندما أبصرها أطلقه من كان في يده عليا فركضها برجله لما تخيل أنها حجلة في صورتها وألوان ريشها . فتعجب الحاضرون من حسن صنعته . فقال لى : « ما تقول في هذه الصورة ؟ » فقلت له : « هى على غاية التمام ، إلا أن فيها عيباً خفياً » وكان قد ذكره للحاضرين فيما بينه وبينهم . فقال لى : « وما هو ؟ هذه أوزانها صحيحة » . قالت له : « فى رجليها من الطول عن موازنة الصورة قدر عرض شعيرة . » فقام ، وقبل رأسى وقال : بالقصد فعلت ذلك لأجربك . فصدقه الحاضرون وقالوا : إنه ذكر ذلك لهم قبل أن يوقفنى عليها . فتعجب من وقوع البازى عليها وطلبه إياها .

ولعل ابن عربى فكر آنذاك فى تجنب فى هذه المظاهرات العامة احتفاءً به ، فاستأنف السياحة خلال بلاد الأناضول ، لأننا نراه يمر بقيصرية (واسمها قديماً Cesarea فى كبادوقيا Capadocia) ، ثم ملطية (Mitilene) ؛ ثم سيواس (Sebaste) ، ثم أرزن الروم (فى أرمينية) ، ثم حران (فى العراق) ثم دنيسر (فى ديار بكر) ، على التوالي ، وهو بصحبة نفر من الصوفية ، ومضى حتى بلغ أبرد الأماكن فى أرمينية حيث يجمد نهر الفرات فى الشتاء ^(١) .

وفى سنة ٦٠٨ هـ (١٢١١ م) دخل بغداد على أن تكون خاتمة رحلته ،

(١) « الفتوحات » ٢ / ١٠ : « اقيت واحداً منهم بدنيسر من ديار بكر » .
« الفتوحات » ٢ / ٢٠ : « وأخبرت أن واحداً منهم كان من جملة العوانية من أهل أرزن الروم ، أعرف ذلك الشخص بعينه وصحبته . وكان يعظمى ويرى لى كثيراً . واجتمعت به فى دمشق وفى سيواس وفى ملطية وفى قيصرية . وخدمنى مدة وكانت له والده كان ياراً بها . واجتمعت به فى حران فى خدمة والدته ، فما رأيت فيمن رأيت من ير أمه مثله . وكان ذمال . ولى سنون فقدته من دمشق ، فما أدري هل عاش أو مات » .
« الفتوحات » ٣ / ٥٩٩ : « وقد رأينا فى نهر الفرات إذا جمد فى الكوانين ببلاد الشمال يعود أرضاً تمشى عليه القوافل والناس والدواب ، والماء من تحت ذلك الجليد جار » .

قاصداً إلى أن يتعرّف إلى صوفيٍّ عظيمٍ كانت له مدرسة في بغداد للوعظ والمجاهدات الصوفية ، ونعني به الصوفي الشهير شهاب الدين عمر السهروردي صاحب كتاب « عوارف المعارف » ، وكان شيخ مشايخ الصوفية في بغداد وقد ذكر أصحاب كتب التراجم تفاصيل أول مقابلة جرت بين الشيخين : نظر كلٌّ منهما إلى الآخر وقتاً طويلاً في صمت ، وانفصلا دون أن ينطقا بكلمة . وبعد هذه المقابلة بمدة قال السهروردي لتلاميذه رأيته في ابن عربي بهذه الجملة : (إن ابن عربي) « بحر الحقائق »^(١) .

ووصف ابن عربي واقعة له في بغداد^(٢) قال : « رأيت في واقعة وأنا ببغداد سنة ثمان وستمائة : قد فتحت أبواب السماء ، ونزلت خزائن المكر الإلهي مثل المطر العام . وسمعت مَلَكاً يقول ماذا نزل إليه من المكر ؟ فاستيقظت مرعوباً ونظرت في السلامة من ذلك ، فلم أجدها إلا في العلم بالميزان المشروع . فمن أراد الله به خيراً وعصمة من غوائل المكر فلا يضع ميزان الشرع من يده وشهود حاله » .

وسرعان ما تجمع التلاميذ حول ابن عربي في بغداد ، وكانوا من الطاعة والخضوع له حتى جعلوا طاعته قبل طاعة الخليفة . وابن عربي يحدثنا أنه كان يمشي ذات يوم محاطاً بتلاميذه وأنباعه ، فتصادف أن مرّ الخليفة (ولا بد أنه كان الخليفة الناصر في ذلك الوقت) بالقرب منهم وهو راكب فرسه . فلم يبدأوه بالتحية ، بناءً على إشارة من ابن عربي ، بل انتظروا حتى يكون الخليفة هو الباديء بالسلام ، فردّوا سلامه باحترام . وموقف ابن عربي من خيفة المسلمين بما ينطوي عليه من عدم احترام ، يمكن تفسيره بسهولة عن طريق جوّ عدم الاكتراث الذي أحاط بمنصب الخلافة منذ عدة قرون ، بعد أن أفانت السلطة

(١) [« شذرات الذهب » ج ٥ ص ١٩٤] (٢) « الفتوحات » ٤ / ٦٩٨

الزمنية من أيدي الخلفاء، وفضلاً عن هذا فإن ذلك الموقف يدلّ على روح التمرد المستتر التي كانت تشيع في نفس ابن عربي وسائر الصوفية ضد كل ساطة دينية رسمية .

قال ابن عربي^(١): « ابدأ بالسلام على مَنْ هو أكبر منك . وابدأ بالسلام على الماشي إن كنت راكباً ، وعلى القاعد إن كنت ماشياً . ولقد جرى لي مع بعض الخلفاء - رضى الله عنه - ذات يوم كنا نمشي ومعنا جماعة . وإذا بالخليفة مُقبل : فتنحنينا عن الطريق وقلت لأصحابي : مَنْ بدأه بالسلام أنجسته . فلما وصل وحاذانا بفرسه ، انتظر منا أن نسلم عليه كما جرت عادة الناس في السلام على الخلفاء والملوك . فلم نفعل . فنظر إلينا وقال : « سلامٌ عليكم ورحمة الله وبركاته ! » بصوتٍ جهير . فقلنا له بأجمعنا : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته . فقال : « جزاكم الله خيراً » ، وشكرنا على فعلنا ، وانصرف . فتعجب الحاضرون . »

وفي مقابل ذلك، نراه يعقد صلات وثيقة مع زعماء الساطة المدنية والعسكرية دائماً . وفي ذلك الوقت كتب إليه الساطان كيكافوس الأول يستشيرهُ في أمور الدولة المتصلة بالنصارى الذين يعيشون في مملكته . وقد أجابه ابن عربي في سنة ٦٠٩ هـ (١٢١٢ م) برسالة طويلة أوردتها في كتاب « الفتوحات » وفي « محاضرة الأبرار » . وهذه الرسالة وثيقة في السياسة الشرعية (الإلهية) فيها يقدم ابن عربي النصيحة إلى الملك كيكافوس كما ينصح الأب ابنه ، وتكشف عن نفوذ ابن عربي الهائل لدى كيكافوس : إنه في هذه الرسالة يطلب منه أن يطبق على النصارى كل القوانين الصارمة ويحرّض على معاملتهم معاملة خالية من كل تسامح ، ويمكن تبرير هذا الموقف بالرغبة في الانتقام من الصليبيين .

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٣٨ .

قال ابن عربي^(١) : « [هذه] وصية ونصيحة كتبتُ بها إلى السلطان
الغالب بأمر الله كيكلوس صاحب بلاد الشمال ، بلاد يونان — رحمه الله ! —
جواب كتاب كتبه إلينا سنة تسع وستماية :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وصل الاهتمام السلطاني الغالب بأمر الله العزيز
أدام الله عدل سلطانه — إلى والد الداعي له : محمد بن العربي . فتعين عليه الجواب
بالوصية الدينية والنصيحة السياسية الإلهية ، على قدر ما يعطيه الوقت ويحتمله
الكتاب ، إلى أن يقدر الاجتماع ويرفع الحجاب . فقد صحَّ عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الدين النصيحة » . قالوا : « لمن يا رسول الله ؟ »
قال : « لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » . وأنت يا هذا بلا شك من أئمة
المسلمين وقد قلدك الله هذا الأمر ، وأقامك نائباً في بلاده ، ومتحكماً بما توفى إليه
في عبادته . ووضع لك ميزاناً مستقيماً تقيمه فيهم . وأوضح لك حجة بيضاء تمشي
عليها وتدعوهم إليها . على هذا الشرط ولآك ، وعليه بايعناك . فإن عدلت فلك
ولهم ، وإن جرت فلهم وعانك . فاحذر أن أراك غداً بين أئمة المسلمين من أخسر
الناس أعمالاً ، الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون
صنعاً . ولا يكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفران
النعم وإظهار المعاصي وتسليط النواب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة ،
فيتحكمون فيهم بالجهالة والأغراض ، وأنت المسئول عن ذلك . فيا هذا قد أحسن
الله إليك ، وخلع خلع النيابة عليك . فأنت نائب الله في خلقه وظله الممدود في
أرضه ، فأنصف المظلوم من الظالم ، ولا يغرنك أن الله وسَّع عليك سلطانك
وسوى لك البلاد ومهداها مع إقامتك على المخالفة والجور وتعدى الحدود ،
فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمال ،
وما بينك وبينى أن تقف بأعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى ، وتصل إلى الدار التي

(١) « الفتوحات » ٤ / ٧١٠ ، و « محاضرة الأبرار » ٢ / ١٩٥ .

سافر إليها أبوك وأجدادك ، ولا تكن من النادمين ، فإن الندم في ذلك الوقت غير نافع .

« يا هذا ! ومن أشد ما يمر على الإسلام والمسلمين — وقليل ما هم ! رَفَعُ النواميس والتظاهر بالكفر ، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك ، ورفع الشروط التي اشترطها أمير المؤمنين وإمام العالمين ، عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، على أهل الذمة: من أن لا يحدثوا في مدينتهم ولا ماحولها كنيسة ولا ديرا^(١) ولا صومعة راهب ، ولا يحددوا ما خرب منها ، ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم ، ولا يأووا جاسوساً ، ولا يكتموا غشاً للمسلمين ولا يعلموا أولادهم القرآن ، ولا يظهروا شرّاً ، ولا يمنعوا ذوى قرابتهم من الإسلام إذا أرادوه ، وأن يوقروا المسلمين ، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس ، ولا يتشبهوا بالمسلمين في شيء من لباسهم : في قانسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ، ولا يتسموا بأسماء المسلمين ، ولا يتكلموا بكناهم ، ولا يركبوا سرجاً ، ولا يتقلدوا سيفاً ، ولا يتخذوا شيئاً من سلاح ، ولا يفتقشوا خواتمهم بالعربية ، ولا يبيعوا الخمر ، وأن يجزّوا مقدم رؤوسهم ، وأن يلزموا زيمهم حيثما كانوا ، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم . ولا يظهروا صاييباً ولا شيئاً من كتبهم في طريق المسلمين ، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم ، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضرباً خفيفاً ولا يرفعوا أصواتهم في كنائسهم بالقراءة في شيء من حضرة المسلمين ولا يخرجوا شعانين ، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم ، ولا يظهروا النيران معهم ، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عايهم سهام المسلمين .

فان خالفوا شيئاً مما شورتوا عليه ، فلا ذمة لهم ، وقد حل المسلمون منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاق .

(١) [في المطبوع : قلية — ويترجمها أسين بقوله : Celda]

فهذا كتاب الإمام العادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ! أنه قال : لا تبني كنيسة في الإسلام ، ولا يُجَدِّد ما خرب منها .

فتدبر كتابي ترشد^١ إن شاء الله تعالى ما لزمت العمل به والسلام ! »
وفضلاً عن ذلك ، فإن كتاب « الفتوحات » يشيع فيه كل هذه الكراهية التي يَكْنُهَا ابن عربى للنصارى ، وفي كل مناسبة يلعن الإبقاء عليهم بين المسلمين ، داعياً إلى اتحاد جميع المسلمين تفادياً لزوال الإسلام على أيدي النصارى .

قال ابن عربى^(١) في هذا المعنى : « عليك بالهجرة ولا تُقِمْ بين أظهر الكفار ، فإنَّ في ذلك إهانة دين الإسلام وإعلاء كلمة الكفر على كلمة الله . فإن الله ما أمر بالقتال إلاَّ لتكون كلمة الله العليا وكلمة الذين كفروا هى السفلى . وإياك والإقامة أو الدخول تحت ذمة كافر ما استطعت . واعلم أن المقيم بين أظهر الكفار مع تمكنه من الخروج من بين ظهرانيهم لا حظَّ له في الإسلام فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد نبأ منه . ولا يتبرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسلم . وقد ثبت عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « أنا برىء من مُسلم يقيم بين أظهر المشركين » . فما اعتبر له كلمة الإسلام .

وقال الله تعالى فيمن مات وهو بين أظهر المشركين : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين في الأرض : قالوا : ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ ! فأولئك مأواهم جهنم . وساءت مصيراً » . فلهذا حيجرنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار : فالولاية لهم والتحكم في المسلمين ، والمسلمون معهم على أسوأ حال . نعوذ بالله من تحكُّم الأهواء . فالزائرون اليوم البيت

(١) « الفتوحات » ٤ / ٥٩٦ ، ص ٦٠١ ، ص ٧١٦ - ص ٧١٨ .

المقدس والمقيمون فيه من المساهمين هم الذين قال الله فيهم : « ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » . وعليك بالتودد لعباد الله من المؤمنين : بإفشاء السلام وإطعام الطعام والسعى في قضاء حوائجهم . واعلم أن المؤمنين أجمعهم جسد واحد كإنسان واحد : إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى . كذلك المؤمن إذا أصيب أخوه المؤمن بمصيبة فكأنه أصيب بها فيتألم لتألمه . ومتى لم يفعل ذلك المؤمن مع المؤمنين فما ثبتت أخوة الإيمان بينه وبينهم فإن الله قد واخى بين المؤمنين كما واخى بين أعضاء جسد الإنسان »

وقال أيضاً ^(١) : « عليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم وساو بينهم كما سوى الإسلام بينهم في أعيانهم . ولا تقل : هذا ذو سلطان وجاه ومال وكبير ، وهذا صغير وفقير وحقير . ولا تحقر صغيراً ولا كبيراً في ذمته . واجعل الإسلام كله كالشخص الواحد والمساهمين كالأعضاء لذلك الشخص . وكذلك هو الأمر . فإن الإسلام ماله وجود إلا بالمساهمين . كما أن الإنسان ماله وجود إلا بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة » .

وقال في الدعاء ^(٢) : « أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » .

ثم ألح عليه كيكاوس أن يعود إلى بلاطه ويترك بغداد ، ويوجه بنفسه سياسته ضد النصارى . لكن يلوح أنه لم يرحل مباشرة ، لأننا نراه في سنة ٦١١ هـ (١٢١٤ م) لا يزال في مكة عاكفا على عبادته المعتادة في الكعبة ويكتب شرحه على « ترجمان الأشواق » ليدسكيت صوت الفقهاء الذين هاجموا مافى الديوان من لهجة حسية شهوانية تشيع في قصائده دون أن يدركوا معانيها الصوفية، متهمين إياه بنفسية شهوانية جنسية لا تتفق مع الحقيقة المشهودة

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٠١ (٢) « الفتوحات » ٤ / ٧١٧

عن ابن عربي في حياته وأقواله الصريحة . قال ابن عربي^(١) : [وهو يبرر قيامه بشرح ديوان «ترجمان الأشواق»] « كان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك ، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكر أن هذان الأسرار الإلهية ، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين .

فشرعت في شرح ذلك . وقرأ على بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء . فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية . فاستخرت الله تعالى في تقييد هذه الأوراق وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان ، أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية ، وأسرار روحانية وعلوم عقلية ، وتنبيهات شرعية . وجعلت العبارة عن ذلك بالسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها ، وهو لسان كل أديب ظريف ، روحاني لطيف .

وقال في موضع آخر^(٢) : « وقد شرحنا من ذلك نظماً لنا بمكة سميناه «ترجمان الأشواق» وشرحناه في كتاب سميناه «الذخائر والأعلاق» بسبب اعتراض بعض فقهاء حلب علينا في كوننا ذكرنا أن جميع ما نظمناه في هذا الترجمان إنما المراد به معارف إلهية وأمثالها ، فقال : إنما فعل ذلك لكونه منسوباً إلى الدين ، فما أراد أن ينسب إليه مثل هذا الغزل والتشبيب . فجزاه الله خيراً لهذه المقالة ، فإنها حركت دواعينا إلى الشرح فانتفع به الناس . فأبدينا له ولأمثاله صدق ما نوبناه وما ادعيناه . فلما وقف على شرحه تاب إلى الله من ذلك ورجع » .

(١) « الفتوحات » ٣ / ٧٣٦ (٢) « الفتوحات » ٤ / ١٠٦

وقال^(١) : كنت من أكره خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق . وبقيت على ذلك نحواً من ثمانى عشرة سنة إلى أن شهدت هذا المقام . وكان قد تقدم عندي خوف المقت لذلك . فلما وقفت على الخبر النبوى : إن الله حبيب النساء لنبيه صلى الله عليه وسلم — فما أحبهن طبعاً ، ولكنه أحبهن بتجيب الله إليه ، فلما صدقت مع الله في التوجه إليه تعالى في ذلك من خوفى مقت الله حيث أكره ما حبه الله لنبيه أزال عنى ذلك بحمد الله ، وحبهن إلى . فأنا أعظم الخلق شفقة عليهن ، وأرعى لحقهن ، لأن ذلك على بصيرة ، وهو عن تجيبه لاعتن حبه طبيعى . وما يعلم قدر النساء إلا من علم وفهم عن الله ما قاله في حق زوجتى رسول الله عندما تعاونا عليه وخرجتا عليه ، كما ذكر الله في سورة التحريم ، وجعل في مقابلة هاتين المرأتين في التعاون عليه من يعاون رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهما وينصره ، وهو الله وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك .

وقبل هذه الزيارة لمكة ، أو قبل واحدة من زياراته السابقة ، لا بد أن يكون قد زار الأماكن المقدسة في المدينة والقدس ، وإن لم يكن من الممكن تحديد تاريخ ، وعلى كل حال فلا يمكن أن يكون بعد سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) ، وهى السنة التى وقعت فيها القدس فى أيدي الصليبيين ، إذ ابن عربى يشير إلى القدس حينما أوصى فى « الفتوحات » (كما رأينا) إلى وجوب امتناع المسلمين من زيارة البلاد الخاضعة لحكم النصارى . ولهذا فإن الأمر الأكثر احتمالاً هو أن نفترض أنه زار هذه الأماكن المقدسة قبل أن يقدم إلى مكة فى سنة ٥٩٨ (١٢٢١ م)^(١) .

(١) راجع مايقوله فى « الفتوحات » ١ / ١٢ : « فلما وصلت أم القرى [= مكة] بعد زيارتى أبانا خليل الرحمن [= أى فى الخليل] ، الذى سن القرى ، وبعد صلاتى بصخرة القدس والأقصى . . . »

ولما وصل ابن عربى إلى ممالك الملك كيكافوس الأول بلغه أن الملك ترك بلاطه ليحاصر مدينة أنطاكية وكان ذلك فى شهر رمضان سنة ٦١٢ (ديسمبر سنة ١٢١٥ م) وكان ابن عربى فى سيواس (Sebaste) وذات ليلة رأى ابن عربى — وكان مشغولاً بنجاح هذه الحملة الحربية — أن النصر سيقعد لواءه لكيكافوس وأنه سيتم له الاستيلاء على أنطاكية. فتوجه قاصداً ملطية (Mitilene) ومن هناك بعث إلى كيكافوس برسالة منظومة يبلغه فيه من الله بالبشرى فيما يتصل بفتح أنطاكية . وبعد هذه الرؤيا بعشرين يوماً ، فى يوم عيد الفطر ، تم فعلاً الاستيلاء على أنطاكية .

قال ابن عربى^(١) : « رأينا ونحن بسيواس فى شهر رمضان — والسلطان الغالب فى ذلك الزمان يحاصر أنطاكية فرأيت كأنه نصب عليها المجانيق ورمها بالأحجار ، فقتل زعيم القوم . فأولت الأحجار : آراءه السعيدة وعزائمه التى يرميهم بها ، وأنه فاتحها إن شاء الله تعالى . فكان كما رأيت بحمد الله ، وفتحها يوم عيد الفطر . وكان بين الرؤيا والفتح عشرون يوماً ، وذلك سنة اثنى عشر وستمائة . فكتبت إليه من ملطية قبل فتحه إياها بأبيات أذكر فيها رؤياى ، وأذكر فيها ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حين رأى فى النوم جبريل عليه السلام وقد جاءه بعائشة أم المؤمنين قبل أن يتزوج بها فى سرفة حرير ، فقال له : هذه زوجتك . فلما استيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرها قال : « إن كان من عند الله سننعه ! » فقلنا نحن كذلك أدباً واقتداءً ، فكان من عند الله ، وفتح الله على السلطان بها ، كما كان زواج رسول الله — صلى الله عليه وسلم ! — لعائشة ، وكانت^(١) الأبيات الرومية اتفاقاً وهى :

قصدت بلاء الكفر تبغى فتوحها فأبشر ، فإن الروم فيك لفي خسر

(١) [لم يورد المؤلف هذه الأبيات ، ولكننا أثبتناها زيادة فى الإيضاح] .

رأيت لكم رؤيا تدلُّ على النصر وفتح بلاد الكفر والقتل والأسر
قتلتهم بأحجار المجانيق كبشهم فأولتها الآراء تُعضدُ بالنصر
فدونك فانهض أيها الملك الذي علا أمره فوق السماكين في النصر
وخذها من الله الكريم بشارة تدلُّ على التأييد والقهر والقسر
فإن كان عن حق سيمضي وجودها وإن لم يكن ما فيه في الملك عن عسر
بذا جاء لفظ الشرع إذ جاء وحيه برؤياه في أمرٍ « الحميراء » بالسر
إذا جاء نصر الله والفتح فلتجد بمالك من خير ، على العسر واليسر «

ولم يكن كيكافوس وحده هو الذي كرم ابن عربي ، بل إن سلاطين
آخرين للممالك التي انقسمت إليها دولة صلاح الدين غمروه بفضاهم . ومن بين
هؤلاء الملك الظاهر ، صاحب حلب ، حتى سنة ٦١٣ (١٢١٦ م) وهي السنة التي
توفي فيها ، فقد وضع كل ثقته في ابن عربي . لقد كان لابن عربي بيت خاص
في بلاطه ، وكانت ثقة أهل حلب بنفوذه تجعلهم ياجأون إليه في كل حوائجهم
لدى السلطان الظاهر غازي الذي كان كثيراً ما يذهب لزيارة ابن عربي في منزله
وهناك كان ابن عربي يقدم إليه المطالب التي يكلفه بها أهل حلب . وفي ذات
مرة رفع إليه ابن عربي من حوائج الناس في مجلس واحد مائة وثمانى عشرة
حاجة ، فقضاها كلها ، ومن بينها التماس بشأن رجل اتهم بافشاء سر خطير من
أسرار الدولة يعد من الخيانة العظمى .

قال ابن عربي^(١) : « كانت لي كلمة مسموعة عند بعض الملوك ، وهو الملك
الظاهر غازي صاحب مدينة حلب رحمه الله - ابن الملك الناصر لدين الله صلاح
الدين يوسف بن أيوب . فرفعتُ إليه من حوائج الناس في مجلس واحد - وكان

جاء لزيارتي - مائة وثمانى عشرة حاجة ، فقضاها كلها ، وكان منها أنى كلمته فى رجل أظهر سره وقدح فى ملكه . وكان من جملة بطانته ، وعزم على قتله ، وأوصى به نائبه فى القلعة ، بدر الدين ايدمور ، أن يخفى أمره حتى لا يصل إلى حديثه ، فوصلنى حديثه . فلما كلمته فى شأنه أطرق وقال : حتى أعرف سيدى ذنب هذا المذكور ، وأنه من الذنوب التى لا تتجاز الملوك عن مثله . فقلت له : « يا هذا ! تخيلت أن لك همة الملوك وأنتك سلطان ! والله ما أعلم فى الدنيا ذنباً يقاوم عفوى وأنا واحد من رعيتك ، فكيف يقاوم ذنب رجل عفوك فى غير حد من حدود الله ! إنك لدنى الهمة » . فحجل ، وسرحه ، وعفا عنه وقال : « جزاك الله خيراً من جليس ! مثلك من يجالس الملوك » . وبعد ذلك المجلس مارفت إليه حاجة إلا سارع فى قضائها من فوره ومن غير توقف ، كانت ما كانت .

وبلغ نفوذه حدّاً طغى على نفوذ أهل البلاط ، وأبدع من هذا أنه زاد على نفوذ الفقهاء ، وكان ابن عربى يكره الفقهاء بكل قلبه ، وفى هذا يشارك سائر الصوفية الذين كانوا يتمردون على سلطان الفقهاء الرسميين ، أولئك الجامدون الشكليون المتمسكون بدين متحجر ، يفسرون عقائده بتزمت شديد لدى الجمهور وتساهل وترخص شديد لأنفسهم والسلاطين ، هذا بالإضافة إلى تشكك الفقهاء وسخريتهم من علوم الصوفية . وأفصح ابن عربى فى إقناع الملك الظاهر غازى صاحب حلب بحال الفقهاء ، حتى أنه يورد فى « الفتوحات » حديثاً جرى بين السلطان وبينه ، فيه يتهم السلطانُ فقهاء بلاطه بأنهم أفتوا له بتحليل عدد لا يحصى من الأفعال المحرمة ، بل وبأن رخصوا له بالإفطار فى رمضان .

قال ابن عربى^(١) : « اعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس ، وطلبت العلماء المراتب عند الملوك ، تركوا الحجّة البيضاء ، وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ،

لیمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس لیستندوا فی ذلك إلى أمر شرعى ، مع كون الفقيه ربما لا یعتقد ذلك ویفتى به • وقد رأینا منهم جماعة على هذا من قضائهم وفقهائهم • ولقد أخبرنى الملك الظاهر غازى ، ابن الملك الناصر صلاح الدین یوسف بن آیوب ، وقد وقع بینى وبينه فی مثل هذا الكلام ، فنادى بمملوك وقال : جئنى بالحرمدان . فقلت له : ما شأن الحرمدان ؟ قال أنت تنكر على ما یجرى فی بلدى ومملكى من المنكرات والظلم ، وأنا والله أعتقد مثل ما تعتقد أنت فيه من أن ذلك كله منكر • ولكن والله یا سیدی ما منه منكر إلا بفتيا فقيه ، وخط يده عندى بجواز ذلك • فعليهم لعنة الله • ولقد أفتانى فقيه هو فلان — وعین لی أفضل فقيه عنده فی بلده فی الدین والتقشف — بأنه لا یجب على صوم شهر رمضان هذا بعینه ، بل الواجب على شهر فی السنة ، والاختیار لی فيه أى شهر شئت من شهور السنة . قال الساطان : فلعنته فی باطنى ، ولم أظهر له لذلك وهو فلان ، فسماه لی • رحم الله جمیعهم ! »

وقال فی موضع آخر^(١) : « بعض المؤمنین یضحكون من أهل الله فی الدنيا ولا سیما الفقهاء إذا رأوا العامة على الاستقامة يتحدثون بما أنعم الله علیهم فی بواطنهم ، یضحكون منهم ویظهرون لهم القبول علیهم وهم فی بواطنهم على خلاف ذلك • • وإذا مروا بهم یتغامزون • هكذا ، والله ، رأیت فقهاء الزمان مع أهل الله یتغامزون علیهم ویضحكون منهم ویظهرون القبول علیهم ، وهم على غیر ذلك » •

وقال فی موضع ثالث^(٢) : « رأیت شخصاً من فقهاء زماننا یقول : لو عانیت أمراً من هذه الأمور على يد أحدٍ لقلت أنه طراً فی دماغی فساد . وأما أنه جرى

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٢٧

(٢) « مواقع النجوم » ٨٣ — قارن « رسالة القدس بند ١٤ .

ذلك فلا ، مع جواز ذلك عندى : إن الله تعالى إذا شاء أن يجرى ذلك على يد من يشاء أجراه — فانظر يا بنى ما أشد حجاب هذا وما أشد إنكاره وجهله ! «
وانتهج سلطان حمص ، أسد الدين شيركوه المتوفى سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩)
نهج جيرانه فى الشمال ، فأراد أن يؤمن لابن عربى معاشه — ولم يكن ابن عربى
يريد أن يملك شيئاً — فأجرى عليه كل يوم مائة فضة ، لكن زهد ابن عربى
وجد السبيل لكى يتصدق أيضاً بهذا المبلغ (« الفتوحات » ٩/١)

الفصل الرابع

السنوات الأخيرة

صحبة ابن عربي تندهور - يستقر في دمشق - يخرج «الفصوص» و«الديوان»، و«الفتوحات»؛ مناسبات هذه الكتب وموضوعاتها وخصائصها - كتب أخرى لابن عربي - أيامه الأخيرة - وفاته - أخبار موجزة عن أبنائه - ضريح ابن عربي في صالحة دمشق - أثر ابن عربي في المشرق الإسلامي، السني منه والمبتدع - ابن عربي وريموندو لوليو ودانته .

* * *

إن الزهد الشديد الذي مارسه ابن عربي منذ فتاه سنه ، حتى كان يختار من الطرق أضيقتها ومن الرياضات الصوفية أشقها ، ثم السياحات المتواصلة التي قام بها إتماماً لمهمة الصوفي السائح ، وإقامته الطويلة في جواء قاسية مثل جو أرمينية، فضلاً عن عمله المتواصل في تصنيف كتبه التي أنافت على أربعائة كتاب، فيما يقوله الذين ترجعوا له ، كل هذا لا بد أن يكون قد أحدث أفاعيله في صحته لما أن بلغ هذه المرحلة من حياته . على أن ثمت عوارض قاطعة تسكشف عن أن بنيته لم تكن بالقوية كل القوة . والظواهر الخارقة العديدة التي عاناها في حياته ووصفها بالدقة والتفصيل في كتاب «الفتوحات» ، مفسّراً إياها كما رأينا على أنها آثار خارقة للاتحاد الصوفي ، كلها تحمل طابعاً مرضياً يبين عن نوع من الاختلال العقلي . وهو نفسه يعترف في موضع من المواضع أن عقله لم يكن يعمل بطريقة عادية ، شأن الرجل العاقل ، حينما يكتب مؤلفاته ، فلم يحزر هذه الكتب

على النهج المؤلف لدى الكتّاب ، لأنه لم يستطع التخلص من تسلط تأثير الوحي الإلهي الذي كان يملئ عليه ما يجب عليه أن يكتبه أو لا يكتبه في مؤلفاته ، حتى لم يكن له في ذلك كبير اختيار .

قال ابن عربي^(١) : « وربما ألحق بها الآيات التي تابها ، وإن كان ذلك ليس من الباب ، ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته ، فلا أتكلم إلا عن طريق الإذن ، كما أني سأقف عندما يحول ، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التأليف ، ولا يجري فيه نحن مجرى المؤلفين ، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره ، وإن كان مجبوراً في اختياره ، أو تحت العلم الذي بينه خاصة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسئلة التي هو بصددتها حتى تبرز حقيقتها . ونحن في تأليفنا لسنا كذلك ، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية ، مراقبة لما يفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم ، لو سئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدتها إحداسها . فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتناله وألقته على حسب ما أُحدّ لها في الأمر . فقد يلقى الشيء إلى مالميس من جنسه في العادة والنظر الفكري ، وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف . بل ثم ما هو أغرب عندنا : إنه يلقى إلى هذا القاب أشياء يُؤمر باتصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غايت عن الخلق فلهذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء يعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقى إليه ، ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعنا وتألفا لعرج قام برجل

(١) « الفتوحات » ١ ، ٧٤

كل واحدٍ منهما . وقد أُذِنَ لى فى تقييد ما ألقىـه بعد هذا ،
فلا بدّ منه » .

وقال فى موضع آخر^(١) : « ثم موجود خامس هو أصل لهذه الأركان ؛
وفى هذا خلافٌ بين أصحاب علم الطبائع عن النظر ، ذكره الحكيم (= أرسطوطاليس) فى كتاب « الاستقصات » ، ولم يأت فيه بشيء يقف الناظر عنده ، ولم أعرف هذا من حيث قراءتى علم الطبائع على أهله ، وإنما دخل به على صاحب لى وهو فى يده وكان يشتغل بتحصيل علم الطب ، فسألنى أن أفشيـه له من جهة علمنا بهذه الأشياء من جهة الكشف لا من جهة القراءة والنظر ، فقرأه علينا فوقفت منه على هذا الخلاف الذى أشرت إليه ، فمن هناك علمته ، ولولا ذلك ما عرفتُ أخالف فيه أحدٌ أم لا ، فإنه ما عندنا فيه إلا الشيء الحق الذى هو عليه ، وما عندنا خلاف ، فإن الحق تعالى الذى نأخذ العلوم منه بخلاف القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذى يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة ، فنعرف الحقائق على ما هى عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية لا تـمـتـرى فى شيء منها ، فمن هناك هو علمنا ، والحق سبحانه معـلمنا أرثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخلل والإجمال والظاهر ؛ قال تعالى : « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » — فإن الشعر محل الإجمال والرموز والألغاز والتورية ، أى ما رمزنا له شيئاً ولا ألغزناه ولا خاطبناه بشيء ، ونحن نريد شيئاً آخر ولا أجهلنا له الخطاب ، إن هو إلا ذكرٌ لمن شاهدته حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا ، فكنا سمعـه وبصره ، ثم رددناه إليكم لتـهـتـدوا به فى ظلمات الجهل والكون ، فكنا لسانه الذى يخاطبكم به ، ثم أنزلنا عليه مذكراً بما شاهدته ، فهو ذِكرٌ له لذلك وقرآن ، أى جمع أشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له يعلمه بأصل ما شاهدته فهو ذكرٌ له لذلك » .

وقال أيضاً : « فإيكفِ هذا القدرُ من الكلام على «ألم» البقرة في هذا الباب ، بعد ما رغبتنا في نرك تقييد ما تجلّى لنا في الكتاب والكاتب . ولقد تجلّت لنا فيه أمورٌ جسامٌ مهولة ، رمينا الكراسة من أيدينا عند تجليها ، وفررنا إلى العالم حتى خفيت عنا . وإذا رجعنا إلى التقييد في اليوم الثاني من ذلك التجلي قلّت الرغبةُ فيه وأُمسِكَ علينا » .

وفي مثل هذه الظروف غير العادية صَنَّفَ ابن عربي كتاب « الحكمة الإلهامية » ، وهو تنفيذ لمذهب المشائين ، على نمط كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي . وفي مقدّمته يقول إنه بعد أن بدأ في تصنيفه مَرِضَ بوجع في دماغه وضعف في ذهنه ، ولكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة لأنه لم يسمح له بالتفكير في هذه المسائل الطبيعية والمينافيزيقية ، فألهمه الله حلها دون تفكير ولا تأمل ونظر^(١) .

واشتدت هذه الآلام لما دخل في سن الشيخوخة ، فحمله ذلك على تلمس جواء أكثر اعتدالا ، فنزل في قلب سوريا التي كان يراها أطيب^(٢) بلاد الدنيا مقاما . ومن ناحية أخرى فإن سلطان دمشق رغب في أن يكون إلى جواره هذا الرجل العجيب الذي طبّقت شهرته بلاد المشرق كلها ، لا ينافسه في شهرته غير صوفي آخر معاصر له هو عمر بن الفارض ، الشاعر المصري الصوفي المشهور . ومن المحقق أن ابن عربي قد استقر به المقام في دمشق ابتداءً من سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣ م) وهو في سن الستين من عمره ، ولم يغادرها حتى توفي .

(١) راجع المخطوطين رقمي ١٥١٤ و ١٥١٥ في مكتبة ليدن . وراجع « فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة ليدن » تأليف دي يونج و م ي دي خويه (ليدن ، بريل سنة ١٨٦٥) ص ٣٦٢ .

(٢) « الفتوحات » ٢ ، ٢٦٩ : « إن قدرت أن تسكن الشام فافعل ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم ببت عنه أنه قال عليكم بالشام ، فإنه خيرة الله من أرضه وإليها يجتبي حيرته من عباده » .

وكان الحاكم في دمشق في ذلك الحين هو الملك المعظم ، ابن الملك العادل الذي توفي سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٧ م) . وكانت صلته بابن عربي صلة المريد بالشيخ لأنه تلقى من ابن عربي إجازة بتعليم جميع ما صنفه وقد نيّف على أربعماية كتاب^(٣) . بيد أن ابن عربي لم يكن بعد قد أتم كتابتها كلها ، لأن ثلاثة منها على الأقل فرغ منها ابن عربي في تاريخ متأخر ، وهي : « الفصوص » و « الفتوحات » و « الديوان » .

وفي هذه المرحلة الأخيرة من حياته اشتدت الواردات الإشرافية عليه ، وانعكس ذلك في هذه الكتب الثلاثة ؛ ولا بد أن يكون انقطاعه فترة في صحراء خارج دمشق من الأمور التي ساعدت على ذلك^(١) . فتعددت الرؤى والتجليات التي يغلب عليها البُعد عن العادة . وفي ليلة من شهر ربيع الثاني سنة ٦٢٧ هـ (١٢٢٩ م) أصابته هلوسة بصرية حادة جداً : فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسى ذو لون أبيض محيط باسم : « هو » ، الذى يدل عند الصوفية على الماهية المشخصة لله ؛ فلما شاهد ابن عربي ذلك غشى عليه .

قال ابن عربي^(٢) : « فى ليلة تقييدى لهذا الفصل ، وهى الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستمائة الموافقة ليلة الأربعاء الذى هو الموفى عشرين من شباط ، رأيت فى الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققاً ، مارأيتها قبل ذلك فى مشهد من مشاهدنا ، فحصل لى من مشاهدة

(٣) « الفتوحات » ص ١ ص ٧ من الترجمة الواردة فى أول الطبعة : « ووقعت على إجازة كتبها (أى ابن عربي) للملك المعظم . يقال فى آخرها : وأجزنه أيضاً ان يروى عى مصنفانى ، ومن جهتها كذا وكذا حتى عد بيعاً وأربعمئة مصنف » .

[راجع نشرنا لهذه الإجازة فى مجلة Al-Andalus ، ٢٠ ، كراسه ، سنة ١٩٥٥ ؛ مدريد]

(١) « محاضرة الأبرار » ص ١١٧ مما قلته وأنا منفرد بفلاة تيماء :

ولى الله ليس له أنيس . . سوى الرحمن فهو له جليس

يذكره فيذكره فيبيكى . . وحيد الدهر جوهره نفيس

(٢) « الفتوحات » ٢ / ٥٩١ . وقد أوردنا هنا الشكل كما يظهر فى طبعة بولاق .

ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا مَنْ ذاقه . فما كان أحسنها من واقعة ، ليس لوقعها كاذبة ، خافضة رافعة ! وصورتها مثالا في الهامش كما هو ، فمن صورته لا يبدله ، والشكل نور أبيض ، في بساط أحمر له نورٌ أيضاً في طبقات أربع ، هذه صورة وأيضاً روحها في ذلك البساط في الطرف الآخر في طبقات أربع . فمجموع الهدية ثمانية في طرفين مختلفين من بساط واحد . فأطراف البساط ماهي البساط ولا غير البساط . فما رأيت ولا علمت ولا تخيلت ، ولا خطر على قلبي مثل صورة ما رأيت في هذه الهدية . ثم إنها له حركة خفيفة في ذاتها أراها وأعلمها من غير نقلة ولا تغير حالته ولا صفة » .



وفي نهاية الحرم من تلك السنة (سنة ٦٢٧ هـ) ظهر له النبيُّ وسلمه كتاباً عنوانه « فصوص الحكم » وأمره بإذاعته ونشره بين الناس لما فيه من كمال صوفي . قال ابن عربي^(٣) : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم — في مبشرة أديتها في العشر الآخر من الحرم سنة سبع وثمانين وستماية بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتابٌ ، فقال لي : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به — فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا ، كما أمرنا . وأخلصت النية ، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّثه لي رسول الله من غير زيادةٍ ولا نقصان . وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وأن يخلصني — في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي جناني — بالإلقاء السبوحى والنفث الروحى في الروح النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى

(٣) « فصوص الحكم » ص ٤ .

أكون مترجماً لا متحكماً لتحقيق من يقف عاياه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس . وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي فما ألقى إلا ما يلقي إليّ ، ولا أنزل في هذا السطور إلا ما ينزل به عليّ . ولست بنبيّ ولا رسول ، ولكني وارث ولا خرتي حارث .

وهذا الكتاب ، « فصوص الحكم » ، هو أحد الكتب التي عملت على توطيد شهرة ابن عربي بوصفه كاتباً صاحب رؤى بين الصوفية . وفيه يعرض أغرب نظرياته في وحدة الوجود على هيئة إلهامات يعزوها على التوالى إلى تعليم السبعة وعشرين نبياً رئيسيين بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام ، ابتداءً من آدم وانتهاءً بمحمد . وقد وضعت على هذا الكتاب شروح عديدة جداً وحواش : ففي حياة ابن عربي نفسه وضع تلميذه الصدر القونوي شرحاً على « فصوص الحكم » واستمرت الشروح تتوالى حتى بداية القرن السابع عشر الميلادي (الحادي عشر الهجري) ، يقوم بها مشاهير الصوفية في المشرق ، ويبدلون كل ألوان المهارة في تفسير الأقوال الجزئية التي تتضمنها هذا الكتاب نفسيراً يتلاءم مع المذهب السنّي لإثبات اتفاق مذهب ابن عربي مع مذهب أهل السنة ، ضد أولئك الصوفية الكبار الآخرين ، مثل التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١ هـ / ١٣٨٩ م) والقاري الهروي (المتوفى سنة ١٠١٤ هـ / ١٦٠٥ م) اللذين اتهماه بالقول بوحدة الوجود .

أما « الديوان » فلا بد أنه ألفه بعد سنة ٦٣١ هـ (سنة ١٢٣٢ م) ، لأن إحدى القصائد الواردة فيه تحمل هذا التاريخ^(١) . وفي كل القصائد التي يتضمنها « الديوان » تشيع نفس اللهجة من الوجد الصوفي . وعلى خلاف « ترجمان الأشواق » الذي نعطيه رمزيته الغزلية لهجة شخصية واقعية . عينية حية ، نرى قصائد « الديوان » باردة مصطنعة يكثر فيها الألاعيب اللفظية

(١) « الديوان » ١٤٤ ، ١٤٦ .

والمفارقات ، وصنعتها الميتافيزيقية تسلبها كل إلهام وحياة .

وفي تلك السنوات لا بد أيضاً أن يكون قد أتمّ كتابه الأكبر « الفتوحات المكية » ؛ وليس من المعقول أن يكون قد ألف هذا الكتاب في مدة محدودة في حياته ، نظراً لضخامة حجمه . ففي سنة ٦٢٨ هـ (١٢٣٠ م) كان في الواقع يكتب أوائل الجزء الرابع منه (ج ٤ ص ١٠٥) ؛ لكن من الحق أيضاً أنه كان في سنة ٦٣٤ هـ (سنة ١٢٣٦ م) لا يزال يكتب خاتمة الجزء الثاني ، وفي السنة التالية (سنة ٦٣٥ هـ) يكتب في الجزء الثالث (٢ / ٨٩٥ ، ٣ / ٤٤٦) . وهذا الاضطراب في التأليف لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن تحريره النهائي قد سبقه مسودات ودساتير . وعلينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليكن أن يقال إن مادتها جميعاً ، بما في ذلك القصائد ، تقع بغير صعوبة في الأربعة آلاف صفحة تقريباً التي تشملها طبعة « الفتوحات » .

أما فيما يتعلق بالدافع الذي دفعه إلى تحرير هذا الكتاب تحريراً نهائياً ، فلدينا وقائع ثابتة صحيحة فإنه في مقدمة « الفتوحات » (ج ١ ص ١٢) يقول صراحة إنه بعد أن زار القدس والمدينة ووصل إلى مكة لأول مرة ، وضع الله في عقله فكرة أن يعرف صديقيه أبا محمد عبد العزيز من تونس ، وعبد الله بدر الحبشي ، بما فتح الله به عليه من إلهامات عند طوافه ببيت الله العتيق في مكة ، وبالجملة أثناء مقامه بأم القرى ؛ ومن هنا جاء عنوانه : « الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمأكية » .

وقد أوحى إليه بمقدمة هذا الكتاب العظيم رؤيا عجيبة : إذ رأى ذات ليلة في المنام النبي محمداً وقد أحاط به جميع الأنبياء والملائكة والأولياء والعلماء المسلمين . فدعاه النبي للصعود على منبره وخلع عليه بردنه البيضاء ،

وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول إنها من وحي الروح القدس . وهذه الخطبة هي مقدمة كتاب « الفتوحات » (ج ١ ص ٣ - ص ٧) .

ومن المستحيل أن نعطي فكرة تركيبية عن مضمون هذا الكتاب الذي يعد بمثابة الكتاب المقدس للعلوم المستورة عند المسلمين ، ذلك لأنه بينما نجد في الكتب المشائية والكلامية في الإسلام خطة منطقية دقيقة ، نرى الكتب الصوفية ، وبخاصة كتب ابن عربي ، تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد ، دون تنظيم تقتضية طبيعة الموضوعات ، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفي بل ولا لاهوتي .

« والفتوحات » مقدمة طويلة تشتمل على الآراء اللاهوتية والنفسيية والميتافيزيقية التي قال بها ابن عربي ، وقد عرضها ببساطة ، بغير برهان ولا تفصيل . وقسم من هذه المقدمة هو نقل حرفي لرسالتين لابن عربي هما : « رسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم » ، وهي تتضمن العقيدة السنية مشروحة لقوم في مستوى أعلى من عامة المسلمين ؛ والثانية هي رسالة « المعرفة » ، وهي خلاصة لمقالاته العالية فيما بعد الطبيعة ، قصد بها إلى السالكين وحدهم^(١)

والكتاب ينقسم بعد هذا إلى ستة فصول عامة ، عنواناتها كالآتي :

١ — المعارف ٢ — المعاملات ٣ — الأحوال

٤ — المنازل ٥ — المنازلات ٦ — المقامات

وبالجملة فالكتاب يتضمن ٥٦٠ باباً ، يسبق كلاً منها وبمثابة مقدمة له شعرٌ متفاوت المقدار لا يتفق دائماً مع موضوع الباب .

قال ابن عربي^(١) : « أعلم — أيدنا الله وإياك — أن هذه القصيدة ، وكلَّ

(١) « الفتوحات » ١ / ٤٧ المخطوط رقم ١٣٣٨ [٢] في المكتبة الأهلية بباريس .

(١) « الفتوحات » ٢ / ٨٧٩ .

قصيدة في أول كل باب من هذا الكتاب ، ليس المقصود منها إجمال ما يأتي مفصلاً في نثر الباب والكلام عليه ، بل الشعر في نفسه من جملة شرح ذلك الباب فلا يتكرر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر ، فلينظر الشعر في شرح الباب ، كما ينظر النثر من الكلام عليه ، ففي الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس في الكلام عايه بطريق النثر ، وهي مسائل مفردات تستقل كل مسألة في الغالب بنفسها ، إلا أن يكون بين المسألتين رابطة فيطلب بعضها بعضاً .

وكانت ضخامة هذا الكتاب (الذي لا ينسب إليه ابن عربي — مع ذلك — قيمة أكثر من أنه مجرد رسالة مطولة) سبباً في أن انتشاره كان أقل من انتشار كتاب « الفصوص » . قال ابن عربي^(١) : « وهذا الكتاب مع طوله واتساعه وكثرة فصوله وأبوابه ، ما استوفينا فيه خاطراً واحداً من خواطرنا في الطريق ؛ فكيف الطريق ! وما أخلنا بشيء من الأصول التي يُعوَّل عليها في الطريق ، فخصرناها مختصرة العبارة بين إيماء وإيضاح . » وقال في موضع آخر^(٢) : « بنيت كتابي هذا ، بل بناه الله لا أنا ، على إفادة الخلق ، فكله فتح من الله تعالى . وسلكت فيه طريق الاختصار »

ورغم هذا كله فإنه يوجد لهذا الكتاب « شرح » صنفه عبد الكريم الجيلاني الصوفي الشهير المتوفى سنة ٨٢٠ هـ (١٤١٧ م) ، صاحب الكتاب العجيب « الإنسان الكامل » ؛ وله مختصر بعنوان « لوائح الأنوار القدسية » ، وضعه صوفي ليس أقل شهرة وهو الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ (سنة ١٥٦٥ م) ، والذي عاد فاختره إلى حجم أقل في كتاب بعنوان « الكبريت الأحمر » .

(١) « الفتوحات » ٢ / ٥٠٢ (٢) « الفتوحات » ٤ / ٩٣ .

ومن المستحيل أن نحدد تاريخاً دقيقاً لجميع المؤلفات التي صنفها ابن عربي؛ لكن إن يكون من المجازفة أن نضع في هذه الفترة الأخيرة من حياته تأليفه لعدد كبير من أهم من مؤلفاته ، ، لم نذكره بعد ، ولا يجوز إغفال ذكرها في أية ترجمة لهذا العارف المرسى الكبير ، ولو حكمنا على أساس العنوانات فقط لوجدنا من مط « الفتوحات » الكتب التالية : « الفتوحات المدنية » ، « التنزيلات الموصاية » و « تاج الرسائل » ، وفيها يسجل الواردات التي ألهمه الله إياها أثناء مقامه في المدينة الموصل ومكة ، والتي احتفظ بها ابن عربي وقيدها بدقة وعناية في تعليقات أو مذكرات كان يدونها يومي حتى لا يدعها للذاكرة وحدها ، كما قلنا من قبل .

وإلى جانب ذلك نجد كتابين ، أولهما كتب سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) ، وفيهما يوحى بالتفصيل نظريته في الإنسان بوصفه الكون الأصغر ، وهذان هما : « عنقاء مغرب » و « التدبيرات الإلهية » وهذا الكتاب الأخير ألفه قبل ارتحاله عن الأندلس .

ومن بين كتب التفسير ينبغي أن نذكر كتابين : « التفسير الكبير » ولم يتمكن من إتمامه : ثم الكتاب المعروف بـ « تفسير الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزي صوفي للقرآن أطلق فيه العنان للتأويل الرمزي المستور .

وينتسب إلى النوع المتعلق بالزهد الرسالة التي عنوانها « تحفة السفرة » ، وتلك التي عنوانها : « الأمر المحكم » وهي خلاصة دقيقة للقواعد التي يجب على أهل الطريق أن يتبعوها . وسنتحدث عن كليهما وما شابههما من الرسائل في القسم الثاني من هذا الكتاب .

وأخيراً نشير إلى كتاب « محاضرة الأبرار » الذي لا بد أن يكون ابن عربي قد ألفه بعد سنة ٦٣٣ (١٢٢٦ م) ، وهو من نوع الكشاكيل الأدبية ،

وإن كان أيضاً في نطاق النوع الصوفي الزهدي الذي ينتسب إليه سائر كتبه^(١).

وكان للراحة المادية وهدوء النفس اللذين ينعيم بهما ابن عربي في دمشق الفضل في امتداد أيامه، فمضت هادئة تحيط به أسرته وتغمره كل أنواع التبجيل والتكريم. وعنى الملك الأشرف، ابن الملك العادل، شأنه شأن سلفه، بحضور دروس ابن عربي ونلقى الإجازة من يده لرواية جميع كتبه قبل وفاته بثلاث سنوات، في سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م)^(٢). ثم إن قاضي قضاة الشافعية، وهو شمس الدين أحمد الخولي كان يخدمه خدمة العبيد، تقديرًا له ولزيادة التمكن من الإفادة من علومه والاقتداء بسيرته. كما أن قاضي القضاة المالكية التمس الشرف بتزويجه بنته، وترك منصب القضاء بنظرة وقعت عليه من ابن عربي^(٣) وقام القاضي ابن الزكي بتوفير معاشه في دمشق، فرنب لابن عربي كل يوم ثلاثين درهماً، وآواه في منزله^(٤).

وهكذا ظل ابن عربي يحرر مصنفاته دون كَلَل على الرغم من بلوغه قرب الثمانين حتى توفي في دمشق في منزل ابن الزكي يحيط به هذا وأهله وأتباعه الصوفية في ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة (١٦ نوفمبر سنة ١٢٤٠ م). وقام ابن الزكي مع اثنين من مریدی الشيخهما: ابن عبد الخالق وابن النحاس يواجبات الضيافة حتى اللحظة الأخيرة،

(١) « محاصرة الأبرار » ١ / ٣٥ : « وولى ابنه محمد الطاهر في أمر الله ، إلى الذي كان قد خلع نفسه ، ونوفي في رجب سنة ثلاث وعشرين وستمائة ، وكانت خلافته سبعة أشهر . وولى بعده ابن المستنصر أبو جعفر المنصور ، ويعرف بالقاضي ؛ أدام الله بقاءه ! وهو الخليفة الآن حين تقييدى هذا » . (٢) « الفتوحات » ١ ص ٢ من الترجمة في أول الطبعة .
(٣) « الفتوحات » ١ ص ٨ من الترجمة الواردة في أول الطبعة .
(٤) « الفتوحات » ١ ص ٩ من الترجمة . وراجع عن محب الدين ابن الزكي القاضي الدمشقي الذي صحب صلاح الدين حين استيلائه على القدس وخطب الخطبة في مسجد القدس بعد الاستيلاء عليه — ابن الأثير ، ١١ ص ٣٦٥ ، وابن أبي أصيبعة ٢ ص ٢٤٠ .

فغسلوه وفقاً لشعائر الإسلام ، وحملوا جثمانه إلى خارج دمشق في قرية الصالحية القائمة في شمال المدينة على سفح جبل قاسيون ، وهو موضع للزيارة مشهور عند المسلمين يعتقدون أن الأنبياء جميعاً طهّروه ، خصوصاً الخضر . وهذا دفن ابن عربي في تربة خاصة بأسرة ابن الزكي^(١) .

وخلف بعد وفاته ولدين : أحدهما سعد الدين محمد ، ولد بملطية في رمضان سنة ٦١٨ هـ [١٢٢١ م) وكان شاعراً صوفياً مجيداً وله ديوان شعر مشهور ، وتوفي في دمشق سنة ٦٥٦ هـ (١٢٨٨ م) ودفن بجوار والده ؛ والآخر هو عماد الدين أبو عبد الله محمد ، توفي بمدرسة الصالحية ودفن أيضاً بجوار والده وأخيه^(٢) .

وكانت له أيضاً بنت تسمى زينب ، أكد ابن عربي نفسه مرتين في « الفتوحات » أنها كانت منذ طفولتها تتلقى إلهاماً علوياً . قال ابن عربي^(٣) :

« وكانت لي بنت ترضع ، وكان عمرها دون السنتين ، وفوق السنة لا تتكلم فأخذت ألاعبها يوماً كما يلاعب الإنسان ولده الصغير . فاتفق أن خطر لي أن أسألها على طريق اللعب في مسألة ، فقلت لها : يا زينب ! فأصغت إليّ ، وكانت ما بلغت حد الكلام . فقلت : إني أريد أن أسألك عن مسألة مستغنياً : ما قولك في رجل جامع امرأته ولم يُنزل — ماذا يجب عليه ؟ قالت لي : « يجب عليه الغسل » — بكلام فصيح ، وأمّها وجدّتها يسمعان . فصرخت جدتها وغشيت عليها » .

وقال في موضع آخر^(٤) : « وأما ما يناسب الكلام ، فإن ابنتي زينب سألتها ، كاللاعب لها ، وهي في سن الرضاعة وكان عمرها في ذلك الوقت سنة

(١) « الفتوحات » ج ١ ص ١٠ من الترجمة (٢) « الفتوحات » ج ١ ص ١٠ من الترجمة .

(٣) « الفتوحات » ج ٣ / ٢٢

(٤) « الفتوحات » ج ٤ / ١٤٨

أو قريباً منها ، فقلت لها بحضور أسها وجدتها : يا بنية ! ما تقولين في الرجل يجامع أهله ولا ينزل — ما يجب عليه ؟ فقالت لي : « يجب عليه الغسل » . فتعجب الحاضرون من ذلك . وفارقت هذه البنت في تلك السنة وتركتها عند أمها ، وغبت عنها ، وأذنت لأمتها في الحج في تلك السنة . ومشيت أنا على العراق إلى مكة . فلما جئنا المعرف عرجت في جماعة معي أطلب أهلي في الركب الشامي . فرأيتني وهي ترضع ثدي أمها . فقالت : يا أمي ! هذا أبي قد جاء . فنظرت الأم حتى رأيتني مقبلاً على بُعد وهي تقول : « هذا أبي ! هذا أبي ! » فناداني خالها . فأقبلت . فعندما رأيتني ضحكت ورمت بنفسها على ، وصارت تقول لي : « يا أبت ! يا أبت » .

* * *

وما لقيه ابن عربي من إجلال إيان حياته قد نما وزاد بعد وفاته . لقد أصبح ينظر إليه على أنه شبه نبي وصاحب كرامات ، وسرعان ما صاغت حماسة أتباعه آلاف الأساطير حوله وروى هذه الأساطير جميع من ترجموا له^(١) .

وزاد سلاطين آل عثمان في هذا الإجلال للصوفي المرسى (= ابن عربي) إذ نسبوا إلى بركاته وشفاعته الفضل في جميع ما ظفروا به من انتصارات على النصاري ، وخصوصاً فتح القسطنطينية ، واعتقدوا أن ابن عربي تنبأ بهذا الفتح . لهذا فإن سليم خان ، أو سليم الثاني ، ابن سليمان العظيم (٩٨٦ هـ / ١٥٧٩ م) أمر ببناء مسجد باسمه وبناء مدرسة كبيرة على ضريحه ، ورتب الأوقاف العظيمة عليهما^(٢) . وقد شاهد ضريحه أديب وصوفي شهير ، من أصل أندلسي ، وهو المقرئ ، في أوائل القرن السابع عشر الميلادي . قال^(٣) : « وقد زرت قبره

(١) « شذرات الذهب » لابن العماد .

(٢) راجع « الروضة الغناء في دمشق الفيحاء » (بيروت ١٨٧٩ م) ص ١٣٧ .

وراجع المقرئ ، نشرة دوزي ص ١ ص ٥٧٩ .

(٣) « نفح الطيب » نشرة دوزي ص ١ ص ٥٧٩ (— ص ١ ص ٤٠٦ من طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ)

وتبركت به مراراً ، ورأيت لوائح الأنوار عليه ظاهرة ، ولا يجد منصفٌ محيداً إلى إنكار ما يُشاهد عند قبره من الأحوال الباهرة . وكانت زيارتي له بشعبان ورمضان وأوائل شوال سنة ١٠٣٧ هـ (١٦٢٧ م) « .

وفي منتصف القرن التاسع عشر كانت ذكراه لا تزال حية بين المسلمين الأتقياء في دمشق ، فكانوا يزورون ضريحه كل يوم جمعة^(١) .

وفي أيامنا هذه يستطيع أى سائح أوروبى ، مستعيناً بدليل « بيدكر » السياحى ، أن يشاهد بنفسه وجود هذا الضريح فى صالحة دمشق^(٢) .

* * *

وقد تلقى العالم الإسلامى والعالم المسيحى على السواء ، وإن اختلف ذلك فى المقدار اختلافاً بيناً ، آثار فكره وخياله المبتدع العميقة . لقد حمل بذور وحدة الوجود التى نادى بها ابن مسرة القرطبى إلى أبعد أصقاع بلاد الإسلام ومصنفاته العديدة التى تشيع فيها كلها نفسُ الروح ، قد انتشرت انتشاراً عظيماً فى تركيا وقارس والهند ، وعملت بطريقة فعالة جداً على الانفجارات المستمرة للبدع الإشرافية والثيو صوفية فى شرقى بلاد الإسلام . وكتابه الرئيسان ، وهما « الفتوحات » و « الفصوص » كانا إلى جانب « ديوان » ابن الفارض ومؤلفات الغزالى - الينبوع الدافق للإلهام عند أولئك الذين أرادوا أن يشفوا غليلهم للمثل

(١) « الروضة الغناء فى دمشق الميحاء » ص ١٣٨ . - وقد قال دوزى فى تكملة المعاجم العربية ص ١ ص ٢٣٢ عمود ١ إن كلمة « جار محي الدين » تطلق فى دمشق على الخيار المخلل لأنه يخلل فى صالحة دمشق حيث يوجد ضريح محي الدين ابن عربى الصوفى الشهير ، وأكبر الأولياء عند الترك ، فهذا العربى والخيار المخلل متجاوران إذن

(٢) دليل بيدكر Palestine et Syrie ص ٣٥٥ : « إن أحمل المساجد مقام على ضريح محي الدين ابن عربى . ويزعمون اليوم أنه مدفون فى غرفة مجاورة للمسجد ، يأتى الناس لزيارتها » . - وماسينيون فى كتابه « عذاب الحلاح » (باريس جيتنر سنه ١٩٢٢) ص ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ أورد صورة فوتوجرافية جميلة لضريح ابن عربى فى حالته الراهنة .

العليا الدينية ، من مفكرين روحانيين يتشوقون ، في إيران وفي البلاد الناطقة بالعربية ، إلى تفسير الكون تفسيراً صوفياً ، منذ أيام ابن عربي حتى أيامنا هذه ^(١) . وكتبه لا تزال حتى اليوم تخرج من مطابع القاهرة وبمباي واستانبول ^(٢) . ومبادئ وحدة الوجود الصوفية التي قال بها ورموز لغته المستسرة تعرض وتفسر بحرص شديد في معاجم اصطلاحات الصوفية ^(٣) ، والطرق الصوفية في المشرق الإسلامي تستلهم القواعد العملية والنظرية في تصوف ابن عربي ^(٤) ، بل إن الشعب الإسلامي رأى في المصير الأليم الذي لقيه السلطان عبد الحميد لما أنخله عن عرش تركيا الثوار الظافرون ، نقول إن المسلمين رأوا في هذا المصير تحقيقاً رهيباً لما تنبأ به ابن عربي في أحد ^(٥) كتبه قبل ذلك بسبعة قرون .

وإيران ، وإن باعدت البدعة والاشقاق بينها وبين الإسلام السني ، فإنها رغم ذلك أولت مؤلفات ابن عربي أشد عناية ، بل حتى في أيامنا هذه لعل كاتباً لا يؤثر في شعراء إيران تأثيراً خصباً أعظم من ابن عربي ، اللهم إلا جلال الدين الرومي . وعمل على إيجاد هذا التأثير أحد مشاهير الشعراء الصوفية ، بعد وفاة ابن عربي بخمسين سنة ، ألا وهو فخر الدين العراقي ، بكتابه « لمعات » الذي

(١) راجع الشرق المسمى « Revue de l'Orient Chrétien » سنة ١٩٠٢

عدد ١ ص ١٦١ ؛ بلوشيه المهدية Blochet Le Messianisme Préf. III

(٢) راجع : بروكلمن G A L ص ١٢٢ وما يليها .

(٣) معجم اشهرنجر Slprenger : Dictionary ؛ « تعريفات » الجرحاني ؛ اصطلاحات

« الصوفية ، طبعه كلكتا ؛ « الجامع في أصول الأولياء » للكمشخاني ، القاهرة سنة ١٣١٩ .

(٤) « الكمشخاني : « الجامع في أصول الأولياء » ، القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣ ، ٤ ،

٦ ، ٩٩ ومواضع متفرقة . (٥) وهو كتاب « الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية »

(مخطوط باريس ٢٦ - ٧٧) ، ويحتوي على ثلاثة مشجرات سحرية فيها تنبؤات عن مصير

آل عثمان ، من بينها نبوءة بسقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك (راجع الشعراني : « الطبقات »

ص ١٥٩) وقد أخبرني صديقي العالم الاستاذ ماسينيون أن السلطان عبد الحميد أمر بمصادرة

النسخ المطبوعة من رسالة مشابهة لهذه منسوبة إلى ابن عربي ، فيها تنبؤ بنهاية آل عثمان .

(م ٧ — ابن عربي)

يقوم على أساس كتاب « فصوص الحکم » لابن عربي ، والذي أصبح منذ القرن الثالث عشر النموذج الأدبي والفكري لكل الشعراء الصوفية الفُرس . ومن ناحية أخرى ، فإن مذهب ابن عربي في « الإنسان الكامل » ، وهو صدى بعيد — كما سنرى — للعقيدة المسيحية ، قد أثر تأثيراً مباشراً في عبد الكريم الجيلاني ، صاحب الكتاب الرؤياوي apocaliptico الموسوم بإسم « الانسان الكامل » (القرن الخامس عشر) ، وبه نأثر كثيراً التصوف المبتدع في الهند وأندونيسيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر .

ثم إنه بفضل ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية الحديثة والمسيحية في حياة الاسلام وأفكاره ، وهكذا استطاعت الثقافة التي شكلت الحضارة الغربية أن تصل — عن طريق الإسلام — إلى آخر حدود العالم الشرقي ، وأن تساعد مساعدة فعالة في أن يثير اسم أفلاطون والمسيح — في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة — أفكاراً وعواطف من أعلى طراز في المنالمة ^(١) .

ومنذ عدة سنوات قننا ، في دراسات خاصة ، بالبحث في التراث العلمي والفني الذي خلفه الصوفي العبقري المرسى للحضارة الأوربية ^(٢) . ودون أن نكرر هنا ما سبق بيانه من مقارنة دقيقة بين آرائه الاشرافية الرئيسية

(١) راجع : براون : « تاريخ الأدب في فارس » (لندن سنة ١٩١٥) ص ٢٠٤ ، ص ٥٠٠ ؛ ص ٣١٤ - ص ١٣٩ ؛ نيكلسون : « دراسات في التصوف الإسلامي » (كبرج سنة ١٩٢١) ، المقدمة ص VI - ص VII ؛ ليفي دلافيدا ، « التاريخ والدين في الشرق السامي » (روما سنة ١٩٢٤) ص ١٠١ . بل إن علماء المسلمين في هذه الأيام ، في تركيا والهند ، يعملون مع المستعربين الأوربيين في دراسة وتقويم مذهب ابن عربي : فقد ترجم خان صاحب خواجه خان كتاب « الفصوص » ترجمة موجزة ونشرها في مدراس سنة ١٩٢٩ ؛ ونشر اسماعيل في في استانبول سنة ١٩٢٨ دراسة عن وحدة الوجود عند ابن عربي . - وراجع أوتو هرسوفتس في « الآداب الشرقية » Litterae Orientales (ليستك ، يوليو سنة ١٩٣٠) العدين رقم ٧٢٦١ و ٧٣٠٨

(٢) راجع : اسين بلاثيوس : « ابن مسرة ومدرسته » ص ١١٥ - ص ١٢٦ ؛ وراجع انفس المؤلف أيضاً : « الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية » ، ص ٣٥١ - ص ٣٥٢ .

والآراء البارزة في مذهب ريموندو لوليو المجرد ، يحسن أن نذكر هنا — بسبب أهميته البالغة — ما يدين به دانتة أليجييري لابن عربي ، أو على الأقل للصوفية التابعين لمدرسته ، فقد استفاد من أوصافه للآخرة واستوحاها فنياً في قصيدته الخالدة « الكوميديا الإلهية » . فالواقع أن الشاعر الفيرنتسي (= دانتة أليجييري) استطاع أن يجد في مؤلفات ابن عربي ، وفي « الفتوحات » على وجه الخصوص ، الإطار العام لقصيدته ، أعنى التخييل الشعري لرحلة مليئة بالأسرار إلى مناطق الآخرة وما تنطوي عليه من معانٍ رمزية ، كما وجد فيها المستويات الهندسية لبناء الجحيم والفردوس ، واللمحات العامة التي تزين مناظر هذه الدراما السامية ، والتصوير العيني للجسم لحياة الأبرار السعيدة المجيدة ، والرؤيا الطوباوية للنور الإلهي وما يصاحبها من وجدٍ ونجلٍ . إنه لا يحق لنا أن ننكر فضل هذا المفكر الشاعر الأسباني ، المسلم ، أعنى ابن عربي ، على العمل العبقرى الذى قام به دانتة أليجييري في قصيدته الخالدة التى بلغ بها غاية المجد .

القسم الثاني

ابن عربي : مذهب الروحي

الفصل الأول

المصادر ، والمنهج ، والخطة

ثبت بالمصادرة المختارة — معيار الاختيار — مضمون وخصائص كل منها — المنهج والخطة : مذهب ابن عربي مفصلاً عن وثائقه مقارنة بالروحانية المسيحية قبل الإسلام — الهدف الزوج .

* * *

من اليسير أن نفهم أن مذهب ابن عربي في الزهد والتصوف هو في نفس الوقت الأساس والقمة في فكره . فإذا كان التجلي الإلهي ، وهو هدف التصوف ، هو البديل من العقل الفاسفي واللاهوتي في الكسب عن الحقيقة وبلغ السعادة القصوى ، وإذا كان المنهج الوحيد الفعال من أجل كلتا الغايتين هو الزهد الذي يهيئ النفس لمثل هذا التجلي^(١) ، فإن هذين العامين سيكونان طبعاً أهم العلوم : ألا وهما الزهد بوصفه المدخل ، ثم التصوف بوصفه الغاية في كل المذهب . لكن الرابطة الباطنة التي تجمع بينهما ، بوصفها واسطة وغاية ، تبرر مع ذلك أن ندرسهما معاً .

ولقد قدّمتُ صورة إجمالية للموضوعات الرئيسية في مذهبه الصوفي في النفس . وذلك في بحث عنوانه « علم النفس عند محيي الدين ابن عربي »^(٢) ،

(١) يمكن الإطلاع على تفصيل هذه المقدمات في البحث الذي كتبناه بعنوان : « ابن عربي الصوفي المرسى » ، الدراسة الثانية : « الخصائص العامة لمذهبه » ص ٣ .

(٢) راجع : « أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر المستشرقين » (باريس ، أيارو ، سنة ١٩٠٦) ص ٣٠٧ - ص ١٩١ .

غير مستند إلا إلى بعض المواضع البارزة في كتابه « الفتوحات » والخطوط العامة لكتابه « تحفة السفر » . أما البحث الذى تقدمه ها هنا فقد أغفلت فيه كتاب « الفتوحات » إغفالاً يكاد أن يكون تاماً ، لأن ما يتضمنه من وثائق غزيرة ولكنها مختلطة غير متماسكة يجعل من العسير الاستفادة منه :^(١) لهذا آثرت الإفادة من مصادر أخرى أكثر تركيزاً وإحكاماً ، سواء بالنسبة إلى الزهد والنسبة إلى التصوف ، وهذه المصادر هى التى أورد هنا عنواناتها باختصار : « التحفة » ، « الأمر » ، « التدبيرات » ، « الكنه » ، « المواقع » ، « الأنوار »^(٢) .

ومن هذه الرسائل الست ، نعرف من المؤلف نفسه التاريخ الدقيق لتأليف اثنتين منها هما : « التدبيرات » و « المواقع » اللتان تنقسمان إلى عهد شبابه ، أعنى إلى سنّ الثلاثين والخامسة والثلاثين على التوالى ، وصنفهما فى أسبانيا : فكتاب « التدبيرات » صنفه قبل بدء حياة السباحة خارج شبه جزيرة ايبيريا ، وذلك فى مدينة مورور ، وكتاب « المواقع » صنفه فى مدينة ألمرية^(٣) . وهذا الترتيب التاريخى له أهميته ، حتى لا نعزو إلى تأثير الأفكار الروحية ومناهج الزهد فى التصوف الشرق وحدها تكوين مذهب ابن عربى ، لأنه كان قد ألف

(١) راجع فى القسم الأول الفصل الرابع . ومع ذلك انفعت بكتاب « الفتوحات » لعرض مذهب الحب الصوفى وبعض المسائل الأخرى ، كوثائق عرضة متممة .

(٢) نشير هنا إلى هذه الرسائل :

« التحفة » = كتاب تحفة السفر إلى حضرة البرة . طبع فى استانبول سنة ١٣٠٠ هـ .
« الأمر » = رسالة الأمر الحكيم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط . طبع فى استانبول سنة ١٣١٥ هـ .

« التدبيرات » = كتاب التدبيرات الإلهية . نشره نيرج فى ليدن ، بريل ، سنة ١٩١٩ م .
« الكنه » = رسالة فى كنه ما لا بد للريد منه . القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

« المواقع » = كتاب مواقع الحوم ومطالع أهالة الأسرار والعلوم . القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
« الأنوار » = رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الحلوة من الأسرار . القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ .

(٣) راجع فى القسم الأول الفصل الثانى .

كتاب «التدبيرات» قبل أن ينصل بزهاد المشرق وصوفيتهم، والفصول الأخيرة منه في الزهد، بينما كتاب «المواقع» كرسه كله للنظريات العليا في النصوص أعنى لمذهب الكرامات. فمن الواضح إذن أن الفضل في تكوينه الروحي إنما يرجع أولاً إلى التعليم الحى الذى تلقاه من شيوخه الأندلسيين، وإن لم يهمل - كما هو طبيعى - دراسة مؤلفات كبار الصوفية المشاركة والتأمل فيها، مثل «الرسالة القشيرية»، إذ قال صراحة إنه أفاد منها في بدء سلوكه الطريق^(١) وكذلك بعض المصنفات الأخرى مثل «الرسالة» التى كانت تستخدم في المشرق الإسلامى والمغرب على السواء من أجل دراسة التصوف^(٢). ويكفى أن نتذكر المواضع التى ترجم فيها لنفسه في كتاب «الفتوحات» لندرك في الحال صدق هذه الواقعة وهى أن الأثر الرئيسى في تكوينه الروحي إنما يرجع إلى التعليم الذى تلقاه من شيوخه في الأندلس واقتدائه بأكابر الصوفية الذين التقى بهم هناك، فقد صرح في هذه المواضع بفضل هؤلاء، وكذلك التراجع التى كتبها لمحسة وحسين شيخاً في «رسالة القدس»، وهم الذين تتلمذ عليهم وسلك بداية الطريق بإرشادهم، وغالبيتهم من الأندلس^(٣).

أما الرسائل الأربع الأخرى التى نستفيد منها مصادرنا في هذا البحث فليس من المحقق أنه صنفها في الأندلس. ذلك أن رسالة «الأنوار» قد كتبها في قونية وهو في سن السابعة والأربعين. بينما الرسائل الثلاث الأخرى - وهى «التحفة» و«الكنه» و«الأمر» - يحتمل أنه ألفها في السنوات الأخيرة من حياته^(٤).

(١) راجع «رسالة القدس» بند ٢٢.

(٢) ومن الكتب التى استفاد منها ابن عربى أكبر استفادة كتاب «الإحياء»

للغزالي. راجع بعد في الفصل الخامس عشر.

(٣) راجع ما قلناه قبل في الفصلين الأول والثانى من القسم الأول وراجع أيضاً «رسالة

القدس» في مواضع متفرقة.

(٤) راجع ما قلناه قبل في الفصلين الثالث والرابع من القسم الأول.

ولا حاجة بنا إلى القول بأن المصادر التي اعتمدنا عليها هنا لا تستنفد إمكان البحث فيما بعد في رسائل أخرى لابن عربي لم تنشر بعد ، فهيها هيهات ! إذ مؤلفات ابن عربي ، ومعظمها مخطوط ، تشغل في كتاب « تاريخ الأدب العربي » G.A.L. بروكمن حوالى ١٥٠ رقمًا.^(١) ومع ذلك فإننا لا نعتقد أن دراسة هذه الرسائل غير المنشورة ستكشف عن مفاجآت تغير الملامح الرئيسية للصورة الأولية التي نقدمها هنا للقارىء ، لأن الرسائل الست التي اعتمدنا عليها هنا تعطى فكرة دقيقة عن مذهبه في التصوف والزهد .

فرسالة « التحفة » خلاصة منهجية لكل مراحل الطريق ، تتألف من تعريفات حرّة للألفاظ الاصطلاحية في كل منها . ورسالة « الأمر » هي نوع من بيان قواعد الزهد ، وتحت كل باب من أبوابها تسرد القواعد والنصائح المتعلقة بالمريدين لتعاليمهم على أحسن وجه ، وبالشيوخ لكي يمارسوا مهمتهم على نحو فعال ، وبالإخوان الذين يعيشون جماعة للانتفاع . ثم إن جميع الأحوال الخاصة بحياة الزهد قد روعيت بعناية ، وكذلك ما يتصل منها بالوضع المادى — المسكن والملابس والطعام وتوزيع الأوقات ، الخ — فضلاً عما يتصل اتصالاً مباشراً أكبر بالحياة الروحية : مجاهدات المريد ، شعائر البدء في الطريق ، تلقى الخرقة ، الفضائل ، أعمال التقوى والرياضات ، الصلوات والأناشيد الدينية ، أعمال البر والإحسان ، مراتب الكمال ، الكرامات والمقامات . أما رسالة « التدبيرات » فسنفيد من الفصول الأخيرة منها وحدها ، وهي خلاصة موجزة لقواعد الزهد سيفصلها ابن عربي فيما بعد في كتابه « الأمر » حتى ليكاد يتفقان في الترتيب اتفاقاً شبه تام دائماً . وهذا الاتفاق له مع ذلك قيمته المستندية التي أشرنا إليها من قبل للبرهنة على أن مذهب ابن عربي في التصوف والزهد كان قد تكون في الأندلس ، قبل ارتحاله عنها إلى المشرق . — أما الرسالة الشديدة الإيجاز التي

(١) بروكمن: « تاريخ الأدب العربي » G.A.L. ص ١٠٢ — ص ٤٤٨ .

عنوانها « كنه ما لا بد للمريد منه » فهي نوع من التذكرة بالوصايا التي يجب أن يعمل بها المريد وتتعلق بتوزيع أوقائه ، ومحاسبة ضميره ، والتأمل في الموت ، والمناقب ، الخ . - وأخيراً فإن الرسالتين الباقيتين ، وهما « المواقع » و « الأنوار » تزيداننا بياناً عن مذهب ابن عربي في التصوف : فالأولى منهما هي في الواقع دراسة مضطربة لجميع الكرامات (الرؤى ، والكلمات ، والإلهامات ، وخوارق العادات) التي يحظى بها الصوفي ثمرة لما حصله من فضائل ؛ وأما الثانية فتصف المدارج المختلفة في التأمل الصوفي ، والاستعدادات المتعلقة به ، والوسيلة المؤدية إلى بلوغ ممارسة الخلوة الروحية ، وثمارها وهي الكشف والتوحيد الحوّل .

وقد تجنبت استغلال هذا الكنز من المعلومات المتعلقة بالتصوف والزهد المدفون في كتاب « الفتوحات » الأسباب التي أشرت إليها من قبل ؛ وهذا الكتاب بأجزائه الأربعة يعالج جميع المسائل التي أجهلها في الرسائل التي اعتمدنا عليها .^(١) ولم يشذ عن ذلك إلا ما يتعلق بدراسة مذهبه في الحب الصوفي ، فقد اضطررت في ذلك إلى الرجوع إلى كتاب « الفتوحات » ، لأنه لم يعالجه في الرسائل الأخرى معالجة كافية .

* * *

وقد آثرت بالنسبة إلى هذه المصادر أن أضعها في ختام هذا البحث قسمًا ثالثًا من هذا الكتاب ، بدلا من الاتيان بها في ثنايا العرض مترجمة ؛ فهذه الطريقة سيصبح العرض المذهبي متصلا سهل المتابعة ، مع الإشارة في كل مسألة إلى النصوص التي تؤيدها وتستند إليها .^(٢)

(١) راجع ما قلناه من قبل في الفصل الرابع من القسم الأول .

(٢) في هذه الإشارات أحلنا إلى أرقام الصفحات في النص العربي ؛ كما أننا نمت هذه

الأرقام في الترجمة بين قوسين معنوقتين [] تهيلا للنص .

[لم تثبت هذه النصوص أولا لأنها من يدي القاريء العربي ؛ وإنما لأنها سبيل التصديقي
التقدي لها - المترجم]

وعلى هذا النحو أيضاً يمكن أن نضمّن في العرض المذهبي مقارنات موحية بالمذاهب والأساليب الشائعة في الرهبانية المسيحية الشرقية ، وهذا من شأنه أن يعين على حل المشكلة التاريخية المعقدة ، مشكلة أصول الروحانية الإسلامية التي طالما أثار الباحثون الجدل حولها ، كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا الكتاب .

إن الإسلام - وروحانياته - قد نشأ في وسط جغرافى - بلاد العرب ، سوريا ، مصر ، فارس - كان في الوقت نفسه قلب الحضارة القديمة ، وميداناً لتعايش أشد الأفكار الدينية والفلسفية تبايناً : من ناحية كانت هناك الأفلاطونية المحدثة السكندرية التي كانت فلسفة وثو صوفية وثيرورية (على الأقل عند ممثليها المتأخرين خصوصاً يميلوخوس وأبرقاس) في وقت واحد ، ومن ناحية أخرى كانت هناك الغنوصية التي نشأت من خليط متفاوت من العناصر الهلينية والشرقية وكانت إلى جانب كونها فرقة دينية مذهباً صوفياً نظرياً : ومن ناحية ثالثة كان تمت الزهد المسيحي الذي كان بطبعه منهجاً عملياً في الحياة ، وإن كان يتضمن في داخله بذور تصوف نظرى مع ذلك . وينبغى أن نضيف إلى هذه العناصر الثلاثة متداخلة ، عوامل من الممكن أنه كان لها تأثيرها في نشأة الروحانيات الإسلامية ، ونعنى بها النماذج البعيدة جداً للبوذية الهندية .^(١) على أن حل هذه المشكلة يقتضى القيام بتحليل دقيق للوثائق الإسلامية ذات الأثر التاريخى البارز ، وذلك من أجل عقد المقارنة بين ماورد فيها من أفكار ورموز ومجاهدات روحية وبين النماذج المحتملة ، حتى يمكن أن نستنتج بطريقة علمية الدور المتفاوت القوة الذى كان لهذه النماذج في نشأة الروحانيات الإسلامية . ودون أن أطمع في أكثر

(١) راجع فيما يتعلق بهذه المسألة كتاب ماسينيون : « بحث في نشأة المصطلح الفنى في النصوص الإسلامى » ص ٤٥ - ص ٨٠ ، فقد عرض صورة جامعة للتأثيرات الأجنبية التي ربما أثرت في نشأة الروحانيات الإسلامية ، وناقش احتمالات كل منها ، وذكر المدافعين عن مختلف الفروض التي قيلت في هذا الصدد :

من محاولة موقفة ، سأعرض - على هامش كل مسألة في التصوف والزهد أثارها ابن عربي - لنظائرها المتقدمة عليها في كتب الرهبانية المسيحية قبل الإسلام، وإن اطلعنا عليها لأيسر .^(١)

وهكذا فإن هذه الدراسة عن روحانيات ابن عربي تحقق - على نحو متواضع هدفين : فهي تسهم من ناحية في إيضاح اغز أصول الزهد والتصوف في الإسلام ومن ناحية أخرى تقدم عن الدراسة المقارنة للظاهرة الدينية وثيقة مهمة، وذلك لأنه كما لاحظ بحق بينار دلا بوليه Pinard de la Boullaye^(٢)، كتب التصوف والزهد التي وضعها منشئو المدارس أو الطرق - كما هي الحال هنا لا تقتصر قيمتها الإخبارية على الحياة الروحية لصاحبها ومواهبه النظرية ، بل تمتد أيضاً - بما لها من تأثير عميق واسع في نفوس الأتباع - إلى أن تكون وثائق ثمينة تركزي كلمات دقيقة الأفكار التي يقول بها جمهور كبير من الأتباع وما عانوه من تجارب روحية. وإن شخصية ابن عربي الفكرية والصوفية القوية لتسود كل التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية. ولهذا لم يطلق عليه اسم «محيي الدين» لسبب آخر ، إنما لقب بذلك لأنه أحيى الحياة الدينية وجدها ، كما لقب أيضاً «بالشيخ الأكبر» سواء عند السنة وعند الشيعة الفرس^(٣) .

(١) المصدران الرئيسان اللذان اعتمدت عليهما في هذه المقارنة هما :

Pourrat : La spiritualité Chrétienne : I, Les Origines de l'Eglise au moyen âge. Paris, Le Coffre, 1918. (2),

Besse : Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451). Paris, Oudin, 1900.

وكلا المؤلفين اعتمد على مصادر أصيلة من كتب الآباء والرهبان ، ذكرت في هوامش صفحات الكتابين .

(٢) راجع كتاب Beau-chesne. 1925, tome II, pp. 295—6, L'Etude Comparée des religions (Paris, Beau-

(٣) راجع ماسينيون : هـ الحلاج (باريس : جيتنر ، سنة ١٩٢٢) ص ٣٧٧ ؛ أسيس

«ابن مسرة» (مدريد سنة ١٩١٤) ص ١١٤ — ص ١١٥ .

الفصل الثاني

المبادئ الأساسية في الروحانيات

الزهد والتصوف — وجودهما في الإسلام بوصفهما علمين
مستقلين — الفوارق بين كليهما في نظر ابن عربي — مضمون كل
منهما — الصلات المتبادلة بينهما — اللطف ، مبدأ الروحانيات
تصوره وضرورته — أنواعه — آثاره .

* * *

على الرغم من أن الزهد والتصوف في مذهب ابن عربي لا يبدو أنهما هما
طبيعيان — بنفس الدرجة من الاستقلال والتهايذ الفنى التي يبدو أن عليهما في الروحانيات
المسيحية منذ القرن السادس عشر ، فإنه من الممكن القول إن كليهما وجد منذ
عهد بعيد بأسماء مختلفة ولكن مع تشابه في المضمون المذهبي ، وكانا بمثابة
فرعين منتزعين من جذع اللاهوت . أجل إن الغزالي (القرن الحادى عشر)
قد ميز بين علم التوحيد وبين الأخلاق الدينية ؛ لكنه نظر إلى هذه الأخيرة
على أنها علم مستقل بذاته بإزاء الأخلاق العملية أو العلم العملى الذى ينظر إليه
على أنه إعداد وسبيل إلى التصوف الذى هو عنده زهد تطهيرى^(١) وبينما نرى
اللاهوت الصوفى فى المسيحية لا يوجد عنه كتب مستقلة قبل القرن السادس
عشر^(٢) نرى على العكس من ذلك أنه انتظم علماً فى الإسلام من القرن الثانى

(١) واجم أسين : « تصوف الغزالي » بروت سنة ١٩١٤ La mystique
d'al - Gazzâli .

(٢) راجم Pourrat الكتاب السابق الذكر ص ٢٠٨ ، ١٩٨ ، ٥٠٧ .

حتى الرابع الهجري ، أى من الثامن إلى الحادى عشر الميلادى . وهن بين هذه الكتب المنظمة فى التصوف « كتاب اللمع » الذى ألفه السراج حوالى سنة ٧٠٠ م^(١) . ونشره وحلله رينولد نيكاسون^(٢) . على أن هذا التقدم التاريخى يجب ألا يثير عجبنا لأنه ظاهرة عادية فى كل مظاهر الحضارة الإسلامية : إن الإسلام فى الشرق كان الوريث لثراث الحضارة القديمة : اليونانى والمسيحى على السواء فى وقت كان الغرب فيه فقيراً فى العلم كل الفقر ، فاستطاع عن سعة أن يحافظ وينمى وينظم المعارف الفلسفية والدينية التى خلفها العلم اليونانى والتقاليد الرهبانية والآباء المسيحيون^(٣)

وابن عربى وجد هذين العلمين : الزهد والتصوف ، وقد نظما من قبل . وعنده أن الفارق بين كليهما هو فى هذا : أن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة : أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التى تبين للنفس معايير ما يجب عليها اعتقاده وعمله لعبادة الله وبلوغ السعادة القصوى ، والثانى يتألف من مجموع التجارب التى نصل إليها النفس بنور الإيمان ، نبعاً لمقاماتها فى المعرفة وهى بسبيل عبادة الله ، أعنى أنه يتألف من الأفكار والعواطف أو الانفعالات الدينية التى هى فى آن واحد علل ومعلولات للفضائل . ولهذا فإن ابن عربى يسمي أولهما باسم العلم « الرسمى » ، والثانى باسم العلم « الذوقى » . والزهد علم عملى ، وفن لعبادة الله ، ومنهج فى الحياة ، وأداة تؤهل للتصوف .

(١) [كذا ورد فى نص المؤلف ! وهو خطأ طبعا ، لأن أبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى ، مؤلف كتاب « اللمع فى التصوف » قد توفى فى رجب سنة ٣٧٨ هـ (أكتوبر — نوفمبر سنة ٩٨٨ م) . فلعل هنا خطأ مطبعياً صوابه : سنة ١٠٠٠ م] .

(٢) فى سلسلة جب التذكارية ، المجلد رقم ٢٢ ؛ ليدن ، بريل ، سنة ١٩١٢ .

(٣) قام ماسينيون بدراسة أصول وتطور اللاهوت الزهدى والصوفى فى الإسلام ، وذلك فى كتابه العظيم الذى أشرنا إليه من قبل وهو : « عذاب الخلاص » ثم فى كتابه : « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » (باريس ، جيتنر سنة ١٩٣٢) .

أما التصوف فمعرفة تجريبية ، وذوق لأحوال المعرفة التي تولدها في النفس المجاهدات الزهدية ، ولكن التصوف ليس مجرد علم نفس طبيعي ، وإن كان هذا ينطوي في مضمونه لأنه يقوم بتحليل وتفسير الظواهر الخارقة للشعور كما أمكنه ذلك ، أعنى تفسير أسرار الحياة الروحية (التجليات والمواجيد والكرامات) ، والشواهد على صحتها^(١) .

وعلى الرغم من أن ابن عربي يجعل اليقين من شأن نور الإيمان وحده وينكر - كما نعرف -^(٢) على العقل الطبيعي أن يكون معيار الحق في أى مبحث ، فإنه من الواضح أن الزهد كما تصوره سيحتاج إلى إكماله ببعض المبادئ المنتزعة من اللاهوت الدوجماتيقي (= علم الكلام) والأخلاق الدينية وعلم النفس . بين أنه لا ينزل إلى تفصيلات هذه المبادئ : لأنه يفترض أنها معروفة جيداً ، بل يكتفى بسردها بإيجاز ، ثم يحيط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية ، لخطورة ذلك على الحياة الروحية ، كما لاحظ الغزالي أيضاً . إن المؤمن ينبغي أن يقتصر على تعلم المبادئ الدينية والأخلاقية والعبادات ومبادئ الزهد الضرورية في كل حالة^(٣) .

ولا نقصد من هذا أن كتب ابن عربي ينقصها البحث في مذهب الصوفية في الرذائل وأضدادها من الفضائل ؛ لكنه بخلاف الغزالي كان يكتب خصوصاً للمؤمنين الورعين الذين كرسوا أنفسهم للحياة الروحية ، لا للجمهور المؤمنين العاديين ، لذلك هو يفترض مقدماً أن أولئك يعرفون قواعد السلوك والأخلاق التي نشرها الغزالي في الربع الثالث من كتاب « الإحياء » ، ويكرس كل جهوده للتصوف .

(١) «المواقع» ص ١٨ — ص ١٩ (٢) راجع «الخصائص العامة لمذهبه» بند ٣

(٣) «المواقع» ص ٣٥ ، ٥٣ — ٥٥ .

ويلد للناس القول بأن الأساس الأخلاقي لمذهبه الصوفي مأخوذ من أرسطوطاليس ، وهو المذهب التقليدي في الإسلام . ويوجد موجز لهذه الأخلاق ينسب إلى ابن عربي ، لكن ليس فيه أى شيء جديد يستحق منا أن نعرضه ونحلله هاهنا ، فضلاً عن أن لهجته العقلية أو غير الدينية تجعل من المحتمل جداً أن يكون منحولاً على ابن عربي^(١) .

أما الأساس النفساني لمذهبه الصوفي فقد درسناه في رسالة خاصة^(٢) ، فوصفنا رأيه في الظواهر النفسية السوية ، الفكرية منها والانفعالية ، وأوضحنا مذهبه الميتافيزيقي ، وأصل الروح وغايتها ؛ ودرسنا علم النفس الصوفي عنده ، أعنى تحليل ابن عربي للظواهر النفسية الخارقة . والقسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة ، وهو المتعلق بعلم النفس التجريبي السوي ، هو في جوهره أفلاطوني محدث ، وأفلوطيني على وجه التخصيص ، وإن بقيت فيه آثار أرسطية بارزة ؛ والقسم الثاني هو تكييف للنزعة النفسانية الشاملة عند أفلوطين مع العقيدة الإسلامية . والقسم الثالث ، وهو علم النفس الصوفي عنده ، بحث أكثر أصالة وإطلاقاً ، بسبب طابعه التجريبي : فقد عرضنا فيه التحليلات التي قام بها ابن عربي للأحوال التي تتألف منها المواجهيد : عدم الشعور التدريجي المصحوب بظواهر

(١) عنوانه : « كتاب الأخلاق » (القاهرة بغير تاريخ) ويتألف من ٦٠ صفحة من القطع الصغير . وليس من المؤكد عندي أن الكتاب لابن عربي ، لأنه ليس في هذا الكتاب أية إشارة إلى سائر كتبه ، والمذهب الأخلاقي الوارد فيه : تنقصة كل عاطفة دينية ، وهو أمر لا يمكن تفسيره خصوصاً وأن التاريخ الذي يقول الناشر إن ابن عربي ألف هذا الكتاب فيه هو سنة ٥٩١ هـ ، أى قبل رحلته إلى المشرق ، وكان قد دخل طريق التصوف نظرياً وعملياً قبل هذا التاريخ (راجع هنا القسم الأول ، الفصل الثاني) . وليس من البراهين على صحته أن ابن عربي أشار في « الفتوحات » (ح ٤ ص ٥٩٥ - ص ٥٩٦) إلى أن له كتاباً صغيراً بنفس العنوان ، ألفه في ذلك التاريخ ، لأن هذا يختلف عن الكتاب المطبوع ، لأن هذا كما قلنا لا يبحث إلا في طبيعة الماديات الأخلاقية وأسبابها وأنواعها ، وتقسيمها إلى خيرة وشريرة ، وإصلاحها ثم الأخلاق التي يتميز بها الإنسان الكامل .

(٢) راجع : أسين : « علم النفس عند محيي الدين ابن عربي » (باريس ، ١٩٠٦) .

(٨٢ — ابن عربي)

انفعالية وامتنالية . ومن البين أن هذا القسم الثالث أكثرها فائدة بالنسبة إلى هذا البحث الذى فيه نتمم ما بدأناه فى ذلك البحث الأول الذى كنا قد اقتصرنا على الاعتماد على بعض المواضع فى كتابى « الفتوحات » و « التحفة » .

والآن وقد وضعنا الخطوط العامة للحدود غير الواضحة التى تميز الزهد من التصوف ، ينبغى أن نذكر أن الزهد لا يهم ابن عربى من حيث ما فيه من أمور مشتركة بين المؤمنين العاديين ، بل إنما يهمه من حيث ما فيه من أمور خاصة لأولئك الذين يتطلعون إلى السكالم الصوفى ، فى عزلة عن الدنيا ، لأن الزهد الذى يدعو إليه ابن عربى هو فى جوهره زهد الخلوة ، ومن هنا ارتباطه الوثيق بالتصوف . والواقع أن ابن عربى^(١) يقول بوجود توز مستمر بين ظاهرة الزهد وظاهرة التصوف ، من الفضائل وبين الكرامات أو المنح الإلهية : فالفعل الظاهر للفضيلة ينافره دائماً كذمة له ، تجربة (وجدانية أو انفعالية) باطنة روحية لكن هذه التجربة تولد بدورها إذا كانت صادقة فعلاً ظاهراً للفضيلة أعلى درجة وظاهرة زهدية أخرى . وعلى هذا فإن الظاهرة الصوفية تقوم بين ظاهرين زهديتين : ما تولد وما يتولد عنها . وهذا قانون عام ليس له إلا استثناء واحد : فبعد الظاهرة الصوفية للوحدان الأعلى ، الذى يسميه ابن عربى باسم الوجدان الذاتى وهو يساوى الاتحاد الحوّل البهائى المستمر ، لا يتولد أى فعل زهدى ثمة لهذا الوجدان .



وإلى ابن عربى ينظر إلى « السوفيق » على أنه البذرة الأولية لسكل ظاهرة زهدية وصوفية . ومن هنا ينبغى بيان آرائه اللاهوتية فى هذه المسألة الأولية فى حياة الروح^(٢) .

الموقع : ١٦٩ .

(٢) « المواقع » ١١ ، ١٢ ، ٥٢ ، ٩٣ ، ١٣٣ .

إن التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للعبد لكي يكون أفعاله موافقة لما يقتضى به الشريعة الإلهية . وفكرته تتضمن عوناً مزدوجاً ، إشراقياً وعملياً ، كما هو الحال فى اللاهوت المسيحى ، إذ هى صدى واضح له . وهذا التوفيق ليس ضرورياً فقط للنجاة ، بل هو أيضاً ضرورى لكل فعل خير وإن كان خيره طبيعياً . وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها . وأكثر من هذا فإن ابن عربى — وهو فى هذا يتفق مع القديس^(١) أوغسطين — يصرح بأن التوفيق ضرورى حتى اطاب التوفيق والتماسه من الله .

وفضلاً عن انقسامه أساساً إلى إشراقى وعملى ، فإنه ينبغى تقسيم كلا القسمين إلى قسمين آخرين : توفيق طبيعى ، وتوفيق خارق للطبيعة أو دينى ، وفقاً لكون أثره ينحصر فى مجرد معاونة الإنسان على جعل أفعاله مطابقة لما يقتضى به القانون الطبيعى ، أعنى العمل المستقيم ، أو أنه يتجاوز النظام الطبيعى فيزيد الإرادة ويحركها إلى فعل الإيمان بالله ووحيه ابتغاء ممارسة الفضائل اللاهوتية . والصعود فى درجات الكمال الروحى ، من الحاسبة التى هى أصل النوبة حتى الوقوف مع الله والإشراق الصوفى

وأخيراً ينقسم التوفيق إلى مباشر وغير مباشر ، وفقاً لكون الله بذير ويحرك دون أدوات ، أو يسمعين فى ذلك بمذهب أناس آخرين وإرشادهم والأفداء بهم .

وإذن فى نقطة انداء العمالية الزهدية التصوفية نجد التوفيق تماثية بذرة أو حرثومة أولية . وابن عربى يرسم منحنى هذه العمالية بالناظر محددة : التوفيق . المضيلة ، التحقق (الإيمان الحى) . الفناء . الفناء بالله ، التجلى ، الكرامات . إن النفس هى محل التوفيق ، ولهذا هى مقام الله ، كما أن النفس المحروقة

(١) راجع Tixeront : Histoire des dogmes 11, 482

من توفيق الله هي مقام الشيطان . وابن عربي يوزع المواضع في النفس لمقام الله وتوفيقه توزيعاً خيالياً على نحو غير مستقر في كتبه : فأحياناً^(١) يذكر خمس منازل متداخلة هي : النفس ، القلب ، الروح ، السر ، سر السر ؛ وأحياناً أخرى^(٢) يذكر ستاً ، ولكن بألفاظ مادية لانفسية كالتى أوردناها في التوزيع السابق ، وهي : القلب ، الشغف ، الفؤاد ، حب القلب ، سويداء القلب ، للهجة ، والدم .

وينظر كلاً منها وظيفة معينة من وظائف التوفيق على هذا الترتيب : الايمان المحبة والعشق ؛ المشاهدة أو الرؤية الإلهية ، الحضرة الإلهية ، المكاشفات الغيبية التجلى^(٣) .

* * *

والآن وقد بينا هذه المبادئ الأساسية في روحانية ابن عربي ، فلننظر كيف تتحقق في الحياة أولاً ، وفي مذهبه في الزهد والتصوف ثانياً ، وإن كان من العسير الفصل بين كلا الأمرين فصلاً تاماً .

(١) « المواقع » ٨٩ ، ١٢٢ ، ١٤١

(٢) « التحفة » ٧

(٣) « التحفة » في الموضع نفسه — ولاحظ التشابه بين توزيعات منازل النفس هذه وبين التوزيعات التي قال بها في التصوف المسيحي المصنفون القلمنكيون والألمان والأسبان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . — وسنرى فيما بعد (في الفصل الخامس) أن ابن عربي في مواضع أخرى يقسم منازل النفس إلى ثلاث : النفس والقلب ، والروح .

الفصل الثالث

أجناس الحياة الروحية^(١)

العباد في الدينا — حياة الخلوة والرباط — أنماطها — العابدات والأغافيات في الإسلام — فوائد ومضار حياة الخلوة وحياة الرباط — عدم ثبات رأى ابن عربى في هذه المسئلة — الطريقة وأصلها المسيحى — طريقة ابن عربى — تنوع الطرق الصوفية في الإسلام في الأندلس — فكرة الشيخ وما يناظرها في المسيحية — الضرورة إليه ومناقبه في نظر ابن عربى .

* * *

أشرنا إلى أن ابن عربى يهتم في رسائله اهتماماً خاصاً، وإن لم يكن محصوراً بدراسة الحياة الروحية عند العباد. كذلك نراه يشير إلى قواعد الزهد التى يوصى بها المؤمنين الذين يعيشون في الدنيا، ولكنها إشارة عابرة عرضية. وابن عربى يرمى في ذلك إلى الوصول إلى أن يعيش المؤمنون العاديون إما معتزلين للدنيا، أو في الدنيا ولكن عيشة الزاهدين قدر المستطاع .

وهكذا نجد جميع أنماط الحياة الدينية تقريباً التى توجد في الرهبانية المسيحية تظهر في القواعد الدقيقة التى يضعها في رسائله .

فأولاً في مطلع حياة الخلوة ودون التوغل في درجاتها، يستطيع العابد في الدنيا بل يجب عليه أن يوفق بين مشاغله الدنيوية وما تقتضى به قواعد

(١) « الأمر » ومواضع متفرقة ؛ « الكنه » ٤٣ ، ٤٧ ؛ « التدبيرات » ٢٣٥ ، ٢٣٨ ؛ « الأنوار » في مواضع متفرقة . قارن Besse فصلى ٢ ، ٣ .

الكمال الروحي ووصاياه ، وهذا شبيهه بأتباع الطريق الثالثة التي نظمت في أوروبا في القرن الثالث عشر^(١).

ويوجد في داخل النظام الديني بالمعنى الحقيقي نوعان أساسيان للخلوة ، كما في المسيحية : الخلوتيون، والمرابطون. وكلاهما يمثل أنواعاً متشابهة لما في الرهبانية المسيحية: ففي داخل الحياة المشتركة وفي الخلوة يكرس المریدون أنفسهم إما للحياة التأملية ، أو للحياة الفعالة الداعية، أو لحياة السياحة والأسفار. والتأمليون الذين يعيشون في صلوات دائمة ، والشحاذون والذين يتظاهرون بالجنون تواضعا و. رياضة كانوا غير نادرين في الإسلام، وإن لم يكونوا طرقاً مستقلة كما في المسيحية وأكثر من هذا : يبدو أن طريقة الأخوات الأغافيات^(٢) ، التي عرفت في المسيحية حتى القرن الخامس ، وجدت أيضاً أحياناً في الإسلام ، إذا كان لنا أن نحكم من تحريم ابن عربي لها تحريماً قاطعاً ، وذلك حينما يحظر على أتباعه الاتصال والمواخاة مع النساء العابدات^(٣). ورغم هذا فإن ابن عربي نفسه كان يعيش مع إحدى هؤلاء العابدات في أشبيلة ، وهي بونة (Nuna) فاطمة^(٤).

(١) كانت هذه الطريقة الثالثة للحياة الدينية هي الأكثر شيوعاً في إسبانيا الإسلامية ، إن لم تكن الوحيدة . فمعظم الشيوخ الذين ذكرهم ابن عربي في « رسالة القدس » كانوا يعيشون من كسب أيديهم أو من ممارسة مهنة حرة في الدنيا وهذا بيان بأشهر مذكره ابن عربي من هذه المهن : حجام، صانع الصعات ، فلاح، جراح، شكاكز، خياط القنسيات ، حداد، معلم في مدرسة ، فاخراني ، خراز ، خياط ، صانع حرير ، حناوى ، صانع الأواني ، بائع البانونج ، عشاب ، اسكافي .

(٢) هذا الاسم يطلق على الراهبات اللاتي تعيش كل منهن في صحبة راهب وقد بين الذين كتبوا في الزهد الأخطار الناجمة عن هذا الاحتلاط متلما فعل افراتس Afrastes يوحنا الذهبي العم. وغريغوريوس — إلى أن قصي على هذه العادة بالقانون الذي أصدره نيودوسيوس الشاب ، في سنة ٤٢٠ م . راجع Besse ص ٦٤ .

(٣) راجع « الأمر » ص ١٠٠ ، حيث يرد اعتراضه على مواخاة النساء ، وكأنه يشير بذلك إلى هذا النظام ويدل أيضاً على وجود هذا النظام في الإسلام مذكره بوضوح — وإن كان حديثاً — الكمشخانوى (القرن التاسع عشر الميلادي) في كتابه « جامع الأصول » (القاهرة سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥٠ ، فقد نهى عن مخالطة النساء الأخويات اللواتي يسميهن =

ولقد شغل الزهراء المسيحيون بمسألة الاختيار بين حياة الخلوة وحياة الدير شغلا عظيما فأشاد كزيانو Casiano والقديس نيلو Nilo والقديس باسيليوس وبالجملة كل آباء الكنيسة بالفوائد الروحية التي يجنيها المريدون من حياة الدير في تكوينهم الروحي . ذلك أن الحياة المشتركة تهبط فرصاً دائمة لممارسة فضائل عديدة — مثل المحبة ، والتهديب الأخوي ، وحسن القدوة ، والتواضع والطاعة — مما لا يوجد في حياة الخلوة . وفي مقابل ذلك نجد أن حياة الخلوة أنجع في تحقيق السلام الروحي الذي لا غنى عنه من أجل التأمل . وبعد أن وازن القوم بين منافع ومضار كليهما ، أوصوا بتفضيل حياة الدير للمريدين ابتغاء حسن تكوينهم ، ولم يوصوا بحياة الخلوة إلا لأولئك الذين كبحوا شهواتهم في معاملاتهم مع إخوانهم وبفضل إرشاد شيوخهم ، فأصبحوا بذلك مُعَدِّين لحياة التأمل . والوقائع تؤيد هذا ، فإنه على الرغم من أن حياة الخلوة سبقت تاريخياً حياة الدير . فإن هذه الأخيرة ما لبثت أن انتصرت وأبعدت حياة الخلوة . في العالم المسيحي . وشيئاً فشيئاً زالت الخلوات منذ القرن السابع بمقدار ما ازدادت الأديرة^(١) .

هذه الموازنة الدقيقة، بل مأهولة أدق من ذلك ، قد أقامها الصوفية المسلمون بين فوائد ومضار كلٍّ منهما . والغزالي في « الإحياء^(٢) » عددها وحللها بعمق ، ناسباً إلى الخلوة زيادة في السَّعة والحرية في التبتُّل والتأمل ، وملاذاً أفضل

= بعض الصوفية بالبنات أو الأخوات . — راجع فيما يتصل بوجود رباطات للعابدات في الإسلام منذ القرن الثاني للهجرة ، وبالجملة ما يتعلق بشتاء الحياة الرباطية في الإسلام — أسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص ١٢ — ص ١٤ .

(٤) راجع ماقلناه من قبل في القسم الأول، الفصل الثاني ، و « رسالة القدس » بنده ٥ . وابن عربي في رسالة القدس « (II c) يتحدث بصراحة عن المرأة التي اختارها (الصوفي) بعبادة « أخت في الله » .

(١) راجع Besse ص ٢٧ — ص ٣٦ ؛ و Pourrat ص ١ — ص ٤٢٠ .

(٢) راجع أسين : « الغزالي : مذهبه في التوحيد والأخلاق والزهد » ص ٤٠٧ — ص ٤٢٦ .

ضد الخطايا المتضمنة في الحياة المشتركة : مثل الوشاية والنفاق والحسد والبغضاء والطمع الخ... في حين أن الحياة المشتركة تيسر أسباب الحياة، والتعليم والتربية الروحية ، والعناء للنفس والمغير ، والقُدوة الحسنة ، وأعمال الإحسان والبر ، والتواضع ، ومعرفة عيوب النفس لإصلاحها ، الخ... والنتيجة التي يستخلصها الغزالي من هذه الموازنة الدقيقة تتفق في أساسها مع ما يقول به الصوفية المسيحيون حين يقررون أن الأفضل لمن لم يقمع شهواته أن يتخذ الحياة المشتركة لا حياة الخلوة .

بيد أن مذهب ابن عربي ليس صريحاً كل هذه الصراحة^(١) . فلبلوغ الكمال في طريق التصوف يجب على النفس أن تتخلص من كل تعلق بالدنيا وأن تسعى للأُنس والاتحاد بالله وحده عن طريق الذكر ، ولهذا فمن الواضح أن المرید يجب أن يبدأ بحياة الخلوة ؛ لكن ابن عربي لا يجهل فضل الشيخ وضرورته ، إذ هو بمثابة الطبيب للنفوس وعليه أن يرشد المرید ويعلمه ويربيه . ولهذا فإنه مع اعترافه بفوائد الخلوة المطلقة ، فإنه لا ينصح بالخلوة المطابقة إلا للمریدين الذين تم تعليمهم . على أن صحبة الشيخ أفضل ، بشرط تجنب أهل الدنيا بل وتجنب إخوانه من تلامذة الشيخ .

وهذا التردد في موقف ابن عربي انعكاس للوسط الغربي الذي نُشئ فيه ابن عربي : إذ يلوح أن أسبانيا الإسلامية لم يكن فيها ، كما في الشرق الإسلامي ، نظام الرباطات أو الخانقاهات التي فيها تجرى الحياة المشتركة بين الإخوان وفقاً لنظام شبيه بما في الأديرة النصرانية . ونحن شاهدنا^(٢) كيف أن ابن عربي نُشئ تحت إرشاد وتعليم شيوخ روحيين مختلفين درس على

(١) « التدبيرات » ص ٢٣٥ .

(٢) راجع القسم الأول الفصلين ١ ، ٢ « ورثة الله القدس » بنود ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ .

الواحد بعد الآخر ، وحده أو في صحبة أخوان له مريدين أحياناً في المساجد ، وأحياناً ثانية في منازل هؤلاء الشيوخ أنفسهم ، وأحياناً ثالثة في منزله هو ، مع حضوره للدروس يومياً ولزومه لخدمتهم . نعم ، لم توجد في أسبانيا الرباطات أو الخانقاهات التي شاهدها ابن عربي بعد ذلك في المشرق ، فلما شاهدها انتابه مزيج من الدهشة والنفور ، وفي «رسالة القدس»^(١) تحدث عن الحياة الانحلالية التي تدب فيها . إن أسبانيا كانت في التعليم^(٢) المدني وفي التعليم الروحي على السواء تدين بفكرة الحرية الخالية من قيود النظام الرتيب : كان كل إنسان يختار بنفسه الشيخ الذي يروقه ، حتى إذا أخذ خطه منه تركه إلى غيره في نفس الناحية أو في ناحية أخرى . على أن اجتماع عدد من التلاميذ مؤقتاً حول شيخ واحد لم يكن أمراً نادراً ، لكن هذا التجمع لم يكن له نفس الخصائص التي لتجمع الرهبان في الأديرة المسيحية تجمعاً إجبارياً أساسياً ونهائياً . أما في المشرق الإسلامي فإن التنظيم في جماعة كان مزدهراً ، نراه في قيام كثير من الطرق وجماعات الإخوان التي لكل منها نظامها الخاص ، وقد أسسها كبار مشايخ الصوفية والزهاد منذ القرن السادس الهجري^(٣) . وابن عربي عرف هذه الجماعات عن قرب لما أن وصل المشرق ، لكنه يبدو أنه لم يدع أبداً إلى الانخراط في واحدة منها طوال حياته المديدة ، غير أن نفوره في أول الأمر من هذا النظام أخذ يتلاشى شيئاً فشيئاً ، تحت تأثير البيئة ، إلى حد أنه كتب رسالة « الأمر المحكم المربوط » ، وهي كما ذكرنا من قبل نوع من مدونة القواعد الخاصة بالحياة في الرباطات^(٤) .

(١) راجع « رسالة القدس » ١ .

(٢) روبرا : « التعليم عند المسلمين في اسبانيا » ، في كتابه : « أبحاث ورسائل » (مدريد ميستره ، سنة ١٩٢٨) ص ١٠٢ و مايليها .

(٣) راجع مكدونلد : « تطور علم التوحيد والفقه ونظام الدولة في الإسلام » (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ١٧٧ ، ٢٦٦ - ٢٦٩ .

(٤) لا يذكر ابن عربي إلا عرساً من بين أنواع حياة الرباطات حياة أولئك المراهقين =

والرهبانية المسيحية بدأت منذ القرن الرابع الميلادي : فإن فامون لقن قواعد الطريقة الرهبانية إلى تلميذه القديس باخوم قبل سنة ٣٣٠ م ، وبعدها ظهرت قواعد الطرق التي وضعها فوئيم وأشعيا والقديس أنطون والقديس باسيليوس . وكلها تتألف من سلسلة من الجمل القصيرة التي تدور حول الكيفية التي يجب على الرهبان أن يسلكوا وفقاً لها في الصومعة وحول مائدة الطعام وأثناء الصلوات وفي الأسفار ، وفي الاتصال بإخوانه — فضلاً عن بعض النصائح المفيدة في الحياة الروحية . وقد بقيت لدينا واحدة من هذه القواعد منسوبة إلى القديس أنطون ، برواية أو ترجمة عربية ، وهذا دليل واضح على احتمال تأثيرها في الإسلام^(١) . ويشابه هذه القواعد في الغاية منها نوع آخر من الوثائق هو المسمى « بالوصايا » *testamentos* ، ويرجع إلى عهد متأخر ، ونموذجه يظهر أنه كان الوصية التي كتبها القديس ثيودورس الاستوديومي ، رئيس دير ستوديوم Studium في سنة ٧٥٩ م ، وتنضمن توصيات وواجبات متعلقة بالزهد والحياة الديرانية^(٢) .

وابن عربي يسمى بعض رسائله الزهدية بأسماء ذات معنى مشابه تماماً : فكلمة « الأمر » معناها الاشتقاق القاعدة المحددة التي يجب ان تتبعها السالكون الطريق إلى الله ، والفصل الثاني والعشرون من « التدبيرات » والأخير من « الفتوحات » كلاهما عنوانه : « وصية » لأولئك الذين يطلبون الكمال . أما أن « الأمر » يجب أن ينظر إليه على أنه « قاعدة » للصوفية ، فيؤيده

= عند الثغور ، وذلك في « رساله القدس » (٢٣) حين يذكر أحد زملائه في الدراسة وهو أبو العباس أحمد بن همام الزاهد الشاب الذي ترك والدته وخرج إلى الثغور ليرابط فيها ، فضى إلى ثغر يقال له جلمانية Jerumenha (في البرتغال) قام أوليفر أسين في كتابه « الأصل العربي للرباط » (مدريد سنة ١٩٢٨) بدراسة تستند إلى الوثائق عن طبيعة هذا النظام الصوفي الحربي في الإسلام المشرق والأندلس ، وكان نموذجاً واضحاً للطريق العسكرية .

(١) راجع Besse الفصل الرابع

(٢) راجع Pourrat ص ٤٧٢

أيضاً الوقائع : « فجامع الأصول »^(١) للكشمشخاني حين يعدد الطرق المختلفة التي لا تزال قائمة حتى اليوم ، يذكر من بينها الطريقة الأكبرية نسبة إلى الذين يتبعون طريقة الشيخ « الأكبر » ، ويقول إن مبنى هذه الطريقة على أربع خصال وهي : الصمت ، والعزلة ، والجوع ، والسهر . وابن عربي يذكر فعلاً هذه الخصال بوصفها أسس مذهبه في جميع رسائله .

وهذه القاعدة ترجع كما قلنا إلى عهد إقامته في المشرق ، وفيها تصحيح لخطئه ، لأنه لم يكن يوجد في الأندلس طريقة بالمعنى الحقيقي . لكن لا ينبغي أن يستنتج من هذا أن عدم وجود طريقة رباطية في الأندلس الإسلامية يتضمن عدم وجود طريقة روحية . وابن عربي نفسه قد بدد هذا الوهم في مناظرانه مع صوفية المشرق الذين اتهموا صوفية الأندلس بأنهم ينقصهم « طريقة » للحياة الدينية . فقد رد عليهم ببراءة قائلاً إن صوفية الأندلس وإن لم يخضعوا لقاعدة مكتوبة ثابتة مطردة ، فإنهم في مقابل ذلك وبرغم تعدد السبل ، أوردوا بسبب هذا التعدد الغنى ، يحسنون التكيف وعلى نحو فعال مع الضرورات الخاصة بالمريدين للوصول إلى الكمال^(٢) .

من المستحيل إذن ردُّ هذا التنوع الثرى في الطرق التي يستخدمها شيوخ التصوف في الأندلس — إلى قاعدة موحدة . بل ينبغي الاقتصار على تحديد خصائصها وفقاً للغايات التي تستهدفها ، أعني أنواع التدين التي تعدُّ له . والشيوخ الخمسة والخمسون الذين نتلمذ لهم ابن عربي كانت لهم منازع صوفية متعددة كل التعدد : فبعضهم كانوا متوحدين مقامهم في القفار ؛ وبعضهم كانوا سائحين ، وبعضهم كانوا عبّاداً وفي الوقت نفسه يمارسون وظائف

(١) « جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ... » للشيخ أحمد صياء الدين الكشمشخاني النقشبندی المحددي الحالدي ، ص ٣ ، س ٩ .
(٢) راجع « رسالة القدس » بند ١ .

دينية أئمة في المساجد ، وقليل منهم من كانوا يعيشون في خلوة ، كما قلنا من قبل . وكانت لكل منهم طريقة في المجاهدة خاصة يجعلها وسيلة لتحقيق نوازعه الصوفية ، وكانت بمثابة شارة مميزة له . وابن عربى لا ينسى أن يذكر لنا الشارة المميزة لكل منهم ، وهى بدورها تتميز من طريقة ابن عربى نفسه . وبفضل هذه الشارات التى يكرر ابن عربى ذكرها يبدو أمام عيوننا حشد هائل من الطوائف الدينية فى أسبانيا الإسلامية فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) ، وأعضاؤها ينتسبون فى الواقع إلى طريقة واحدة ، ولا رابطة بينهم إلا فى ممارسة نفس النوع من المجاهدات الصوفية ، خصوصاً ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة فى ملابسهم ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إدارى ككفى الرهبان المسيحية وعند الصوفية المسلمين المشاركة . ومنهم من كانوا يسمون « القوامين فى الليل » لأنهم كانوا يقضون الليل فى التهجد ، ومنهم من كانوا « صوامين » لأنهم كانوا يرون الكمال فى الصوم ، ومنهم من كانوا « يدعون قراءة القرآن » ، لأنهم كانوا يداومون تلاوة القرآن والتأمل فى آياته ، ومنهم من كانوا « ملازمين للصمت » لأنهم كانوا يطيلون الصمت مثاهم مثل أتباع طريقة القديس برونو ، ومنهم من كانوا « بكائين » ، ومن كانوا يعذبون أجسادهم أو يزهدون زهداً شديداً ؛ ومنهم من كانوا من « الملامتية » ، وهم الذين لا يبالون بما يقوله الناس فيهم مظهرين العيوب ليقضوا على غرورهم ؛ ومنهم من كانوا « غيورين على شريعة الله » ، يسهرون على مراعاتها ، بينما كانت طائفة أخرى ترى رسالتها فى أن يكونوا شفعاء عند الله للآخرين ، وكان لقب « الفقراء » يطلق على الذين يتطوعون لحياة الفقر ويعيشون من الصدقات أو من الإيمان الأعمى بالعناية ممتنعين من سؤال الناس ؛ وكان القيام بأعمال البر والاحسان (الاهتمام بالفقراء ، والمرضى ، والمجذومين ، وخدمة الشيوخ الخ) الشغل الشاغل لعدد غير قليل منهم ، وإنما لم يطلق عليهم

اسم خاص مشتق من هذه الأعمال ، وكان اسم « المرابطين » يطلق على أولئك الذين جمعوا بين حياة التقوى وحياة الجهاد ، يدافعون عن الثغور في رباطات كانت في الوقت نفسه ثكنات ، على نحو مشابه للطرق العسكرية في الغرب المسيحي ؛ ومنهم من كانوا « فرساناً » ، مثل الفرسان الجوالين في أوروبا الغربية يكرسون حياتهم للدفاع عن الشريعة وحماية المستضعفين من الظلم والبطش ؛ وأخيراً نرى في أوج الروحانية الصوفية أولئك الذين يقضون حياتهم في العبادة والتأمل والذكر^(١) .

* * *

ولكن الطريقة لا تكفي بغير شيخ يرشد المريد إلى الفهم والتطبيق . والرهبان ، الديرانيون والخلوتيون على السواء ، اعتادوا أن يصطحبوا معهم مريرين لإرشادهم وتعليمهم . والقديس يوحنا الذهبي الفم أمضى سنوات الخلوة الأربع تحت إرشاد شيخ . والقديس أنطون كان له تلميذ يصحبه وهو بولس العبيط ، إلى أن تم تكوينه فخصص له صومعة قريبة ، لكنها منضلة . لقد كان ذلك هو العرف الجاري بين الرهبان الخلوتيين في قفار طيبة . وكان المريد يؤدي لشيخه خدمات متصلة بالحياة المادية ، مثل إحضار الماء وإعداد الطعام الخ في مقابل ما يتلقاه من إرشاد روحي^(٢) .

وفي كتاب « الراعي » يعدد القديس يوحنا كليماخوس المواهب الواجب توافرها في المرشد الروحي : إنه بوصفه طبيب الأرواح يجب عليه أن يكون عالماً بالنفس والخلق والمزاج والعالل الأخلاقية التي نلتاب المريد ، فهذه صفة أساسية كما يقدر على وصف العلاج الأنسب ؛ وكذلك ينبغي أن يكون ساهراً حازماً ليحمل المريد على العمل بالعلاج المفروض دون تلكؤ أو إهمال ؛ على أن

(١) راجع « رسالة القدس » في مواضع متفرقة .

(٢) راجع Besse ص ٢٦ .

يخفف من هذه الشدة بخلاوة المعشرة وطيب المعاملة وبساطة الأخلاق وقهر الرغبة في التسلط ، ولا يبرر الشدة الرغبة في عقاب المريد على زلاته . ولما كانت القدوة أشد تأثيراً من التعاليم ، فإن الشيخ يجب أن يظهر في كل حاله بمظهر القدوة الجديرة بالاحتذاء وذلك باخلاصه في التقوى وفضائله ومجاهداته ، وهكذا ينجب خطر ضياع نفسه ، في حين أنه يعنى بإنقاذ نفوس الآخرين . وكان تقاب المريد — أعنى ميله إلى تغيير المرشد لمجرد الهوى أو المال أو النفور من طريقته — من الأخطار التي حذر منها المؤلفون في الزهد من الكتاب المسيحيين الذين كتبوا عن الرهبانية المسيحية . ومارأفرام في كتابه «^(١) التواضع » ينصح المريد ألا ييأس إذا طالت مدة تكوينه ، وألا يضج من سوء القدوة الذي عسى أن يبدو من أساتذته . وكان للأستاذ أو الرئيس نائب في الأديرة السورية ، وأحياناً نائب ثالث : والتدريس بسيل يحدثنا عن موظفين مكلفين من قبل الرئيس بمراقبة الإخوان في الأديرة^(٢) .

أما في الإسلام فكان المرشد الروحي يسمى « شيخاً » ، وهي ترجمة حرفية لكلمة S أو presbyterus في الرهبانية المسيحية . وابن عربي^(٣) يتابع المتعارف عليه منذ قرون بين الكتاب في التصوف ، ويسميه باسم « الشيخ » ويشبهه بـ « ستايم » الطبيب الذي مهمته تشخيص حال المرادين وعلاجها ، وأحياناً يشبهه بالعلامة الذي يرشدهم بتعاليمه إلى سلوك الطريق إلى الله . ومن هنا كانت الحاجة إليه حاجة لا تقارن عن الحاجة إلى النبي : فكلاهما يدعو الناس إلى الله ويرشدهم إليه . ولا يغزى إرشاده بسنجيل تجنب السرائق ونال في الأخطار المنصوبة في الطريق .

(١) كما نقله Bressy ص ١٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨١ .

(٣) « الأمر » ٨٢ . ٨٣ . ٨٥ . ٨٦ . ٨٨ . ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

٩٩ ، ١١١ ، « المرقع » ٥٣ ، ١١١ ؛ « الكلمة » ٥٢ ؛ « التدبيرات » ٢٢٦ ، ٢٢٨ .

وفي هذا يقول ^(١) ابن عربي : « من لا شيخ له : شيخه الشيطان » .

وعن هذه الحاجة الضرورية إلى شيخ وعن رسالته العالمة ينتج أنه لا بد أن يجمع مناقب معينة حتى يستطيع القيام بحقوق هذه الرسالة على النحو الأكمل . وأول هذه الصفات أن يكون قد نال الإجازة بذلك من شيخ آخر . وثانيها العلم : فبما يكفي المريد والمؤمن العادي أن يعرف من الدين والأخلاق الصوفية ما يحتاج إليه لأداء الواجب المفروض عليه ، يجب على الشيخ أن يتقن العلم بجميع فروع الدين وأن يكون لديه من تجربة الحياة الروحية ما يجعله كفءاً للارشاد خصوصاً فيما يتعلق بالمعايير التي يضعها علم النفس الصوفي لتمييز النفوس ^(٢) . وبعد العلم تأتي الصفات الأخلاقية : وأولها الشدة في التأديب . وتجنب كل ألذنة بينه وبين المريد ، وعنفاب كل ما يدر منه من ذنوب بلا هوادة ، فارضاً عليه الشدائد الروحية . بل وطرده من عنده موقتاً . أو نهائياً إذا كان لا ينفع فيه التأديب ولا يطيع معاليم الطريقة أو الشيخ ، فهذه الصرامة واجبة للقضاء على إرادته الخاصة . لكن لما كانت هذه الساطة المطابقة للمنوحة للشيخ قد بولدت في هذا الأخير الكبرياء والرغبة في التساط . فإن ابن عربي يعالج هذه الإساءة في استعمال الساطة بأن يطالب الشيخ ببذل قصارى ما في نفسه حتى لا تنتهت روحه وهو يعلم المريدون : ومن أجل هذه يوصيه بأن ينظم أوقاده مع الله في خلوه ، فضلاً عن المجاهدات التي يشترك فيها معه المريدون .

وكان من المأدب في حياة الصوفية في الإسلام — سواء كانت حياة حارة أو حياة جماعية — أن يتولى المريدون القيام على الأخادع النبوية للشيخ أو الإخوان ،

(١) « الأمر » ص ٤٢ . وابن عربي يذكر هذه العادة على أنها عادة صوفية .
الصوفية المسلمين . والتدريس يوحى الصلح صاحبه نفس الكرامات . راجع « روري » : « يوسف الصلح » (باريس سنة ١٩٢٤) ص ٥٥٦ Baruzi : Saint Jean de la Croix .
(٢) راجع فيما بعد — الفصل الثاني عشر — فيما يتعلق بهذا الموضوع .

فيقوم بغسل الملابس وإعداد الطعام ، الخ - كما كان الشأن كذلك أيضاً في الرهبانية المسيحية . ولهذا كان المريد يسمى « خادماً » وكان يقوم بنفس الوظيفة التي يقوم بها الـ Oiconomos في الأديرة المسيحية الشرقية .

أما عن تقلب المريد ، فابن عربي يلح في تحريم تغيير الشيخ بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المريد عند هذا الآخر إرشاداً أفضل أو أيسر . إذ هو يرى أن التقلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله ، لأن إخفاق المريد أو انصرافه عن طريق الكمال يجب أن يعزوه المريد إلى عدم صبره ونقصه وعصيانه .

وأخيراً فعلى نحو ما نجد في الجماعات المسيحية يبدو من الواضح أنه كان يوجد في الجماعات الصوفية الإسلامية تحت الرئيس مفتشون أو نواب له مكلفون بالقيام بوظيفة لدى المريدن - أو هذا هو ما تؤمىء به على الأقل بعض النصوص التي أوردها ابن عربي وذكرناها من قبل .

الفصل الرابع

نظام المريدين

الإرادة أو طلب الحق وسوابقها المسيحية — مراسم الدخول في الطريقة ، وأخذ العهد ، وتلقى الخرقة عند ابن عربي — ثوب الزهد — الخلوة والانقطاع — ترتيب الوقت — أحاديث الزهد — الفراغ — التنظيم الاقتصادي — الطعام — حسن الهيئة — طاعة الرئيس — وجوبها وصفاتها — طاعة المريد — الاعتراف التلقائي — الإتصال التلبائي بالشيخ — احترام الشيخ — سوابق مسيحية .

الإرادة^(١) ومجاهداتها تسبق في الرهينة المسيحية ، سلوك الطريق ، وسلوك الطريق يتألف في جوهره من أخذ العهد بالمحافظة على قواعد الطريق ، وتلقى الخرقة . ومن الواضح أن المجاهدات تتعلق بالصفات التي يجب أن يتحلى بها المريد حتى يمكنه سلوك الطريق ، وهي : الإخلاص ، والصبر ، والتواضع ، والطاعة . وكان يكلف بامتحانه سالك قديم ، سواء في حياة جماعة أو في حياة الخلوة^(٢) .

أما في التصوف الإسلامي فيبدو أن هذا الترتيب معكوس . فابن عربي يتحدث في الواقع عن سلوك الطريق والعهد وتلقى الخرقة على أنها أفعال سابقة

(١) [الإرادة في اصطلاح أهل الحقيقة ، أعني الصوفية ، هي نهوس القلب في طلب الحق تعالى وتعرف بأنها ترك ما عاينه العادة ، وعادة الناس في الغالب الإقامة في أوطان الغفلة والسكون إلى اتباع الشهوات ، فمن خرج عن ذلك سمي «مريداً» . وقال القشيري : المريد هو المبتدئ ولا بد لأكثر السالكين في حالة الابتداء من المجاهدات والرياضات حتى يصلوا إلى درجة الانهاء .]
(٢) راجع Besse الفصل السادس .

على الإرادة^(١). ومع ذلك فإن قلة إشاراته لا تسمح بأن نحدد بالدقة كيفية تتابع هذه الأفعال ولا المراسم المتعاقبة بها .

أما أن هناك امتحاناً سابقاً على القبول في السلوك — فهذا أمر لا شك فيه، لكن ليس يتضح لنا اختلافه عن ذلك الامتحان الأشق الأعرق الذي تقتضيه الإرادة أو سلوك الطريق. إنه يشبه مرسماً شعائرياً للإرادة أو الابتداء، حسبما يصوره ابن عربي: فالشيخ بوصفه الطالب في الخلوة الخاصة التي سيقم بها طوال مدة الإرادة، إنما يلقى بروحه في الحضرة الإلهية، وفي صمت وعلى نحو خارق صوفي، يمتحن روحانيته وطباعه وأخلاقه، ويسأل الله أن يبارك فيه وأن ينجح في تكوينه. ومن هذا يتبين أن هذا الامتحان مرسماً أكثر منه شيئاً آخر؛ والامتحان الحقيقي إنما يأتي بعد ذلك، أثناء الإرادة .

ولنذكر الآن خصائص العهد: من المؤكد أن السلوك كان يصحبه «عهد» أو «عقد» يتطلبه الشيخ من المريد ويأخذه هذا على نفسه طوعية. وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الإخلاص للشيخ، إذ لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة التي تكون — كما سنرى — الأساس الرئيسي للتكوين الصوفي. والذين يندرون أنفسهم للفقير، وهم الفقراء، واضح أنهم يتعهدون بمراعاة الفقر. والمريدون الراغبون في حياة التأمل كانوا، منذ بداية الطريق، يخضعون لإمتحان قاسٍ يقضى بحرمانهم من كل وسائل العيش، حتى يستطيعوا بذلك أن ينالوا فضيلة إنكار الإرادة، أعنى التوكل، وتفويض أمرهم إلى العناية الإلهية، وهي فضيلة موجودة في المسيحية أيضاً. كذلك كان هذا الامتحان يتضمن العهد بالفقر، وإن كانت النصوص لا تذكر ذلك صراحة. وابن عربي يشير أحياناً إلى بعض عهود الإحسان البطولي، مثل تفضيل الفقراء على الأغنياء في كل شيء، والتضحية

(١) « الأمر » ٨٤، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١١١، ١١٢؛ « التدبيرات » ٢٣٩.

بالثروة والمروءة والحياة نفسها في سبيل الخير الروحي للناس أجمعين .

وأخذ الخرقة يشار إليه إشارة عابرة ، على هامش نهى ، هو نهى المريد عن استعمال الخرقة التي تلقاها من الشيخ في غير وقت تلقيها رسمياً^(١) . وقد درس ماسينيون^(٢) بالتفصيل مرسوم انتقال الخرقة بوصفه رمزاً للإرادة ، ورأى فيه انعكاساً ومحاكاة للاحتفالات التي تصاحب الدخول في نقابات الحرف والمهن . لكن ينبغي ألا نغفل مع ذلك عن السوابق لهذا في الرهبانية المسيحية: فلا أحد يجهل أن ثوب الراهب الصالح كان ينظر إليه الرهبان المتوحدون والديرانيون على أنه بركة ، ولهذا كان يعطيه لأحد مريديه المفضلين^(٣) ، تماماً كما سيحدث في الإسلام بعد ذلك ببضعة قرون^(٤) . وابن عربي نفسه ، قبل أن يغادر الأندلس متجهاً إلى المشرق ، تلقى الخرقة من يدى أبى القاسم عبد الرحمن بن على الذى لا نعرف أنه كان أستاذاً له ولكنه لا بد أنه كان ذا مناقب روحانية خارقة ، لأنه تلقى الخرقة من الخضر مباشرة ، والخضر شخصية أسطورية ، أعلى في كمالها الروحي من الأنبياء ، وكان لابن عربي به اتصالات روحانية وثيقة ومتواصلة . وكان تلقيه الخرقة في أشبيلية لأول مرة^(٥) ؛ لكنه يقرر أن مرسوم تلقى الخرقة لم يكن له في الأندلس الأهمية في دخول الطريقة التي كانت له في المشرق ، بل كان مجرد رمز على الأخوة بين الصوفية الأندلسيين ، دون أن يتضمن الدخول في طريقة أو جماعة معينة . ورغم ذلك فقد كانت له قيمة مرسوم قدسى ،

(١) « الأمر » ، ٩٢ ،

(٢) « عذاب الحلاج » ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٤٠٩ ،

(٣) Besse ٢٦١

(٤) [لا شك أن أسس يبالغ هنا كثيراً إذ شتان بين تسلسل أخذ الخرقة من شيخ إلى شيخ ، وبين مجرد أن يعطى راهب صالح ثوبه لأحد تلاميذه المفضلين . فالأول يدل على تسلسل الروح الصوفية وانتقالها من صوفي إلى آخر مما يدل على وحدة الصوفية بينما الآخر لا يدل على أى معنى من هذا القبيل ، بل على إثارة شخصي] .

(٥) أنظر من قبل ، القسم الأول ، الفصل ٣

تتحقق آثاره آلياً من مجرد وقوعه ، إذ كان يكفي أن يخلع الشيخ ثوبه على المريد ويعانقه كما ينال المريد الحال الصوفية التي عند الشيخ والتي تعوز المريد . ومن هنا نفهم كيف يمكن بل ينبغي تكرار هذه العملية عدة مرات في العمر ، كما حدث لابن عربي ، وكما أوصى هو بالنسبة إلى المريدين . كذلك يُفسّر لماذا ينهى ابن عربي — في الإشارة العابرة الواردة في ذلك الموضع من كتاب « الأمر » إلى لبس الخرقة — أقول: يفسر لماذا ينهى ابن عربي المريد عن لبس الخرقة التي خاعها عليه الشيخ إلا في مناسبة تلقى الخرقة^(١) .

لكن هذا ليس معناه ، مع ذلك ، أن لباس المريدين أو السالكين يشبه لباس عامة الناس . فابن عربي حينما يطلق لفظ « الصوفية » إنما يطلقه مضمناً في ذلك معنى أنهم يلبسون الصوف ، لأن هذا هو الأصل في كلمة « صوفي » (من « الصوف ») ، ورغم أنه كثيراً ما يستعمل ألفاظاً عامة مثل « ثوب » و « لبس » ، فإنه يستعمل أيضاً اللفظ « خرقة » (وهو لفظ خاص باللباس الديني عند المسلمين)^(٢) .

ولا أذكر أنني عثرت على موضع في مؤلفاته يذكر فيه اللفظ « مرقعة » ، أي الثوب المليء بالرقع^(٣) ، لأن ابن عربي يرفض عامة أن يحتّم طريقة خاصة واحدة في الملابس ، على السالكين الطريق ، تاركاً لكل منهم حرية الاختيار ، وفقاً لعادات أهل البلاد ومقتضيات الإقليم ، ولا يوصي إلا بما يلي : ألا يكون

(١) « الأمر » ، ٩٠٢ . وهذا نفسه هو ما حدث تماماً في الرهبانية المسيحية : إذ لم يكن اللباس الذي منحه الرئيس أو الأستاذ إبان الرسم الرسمي للدخول في الرهبنة يلبس في الصومعة أو الدير . إلا عند التكدير . راجع Besse ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٥٤٥ .

(٢) « الأمر » ، ١٠٣ . وقد قال عن شيخه القبائلي إنه كان « عليه ثوب صوف » . راجع « رسالة القدس » ٢٠ .

(٣) راجع كتاب عذاب الخلاح للمسيحيون فيما يتصل بالأسماء المختلفة الدالة على اللباس الديني في الإسلام ، تحت التلطي : « خرقة » و « مرقعة » .

القماش من النوع الثمين ، وألا يفيد اللباس إلا في ستر العورة مع الحشمة ،
وألا يغسلوه أبداً ، وأن يستعمل الزهاد منهم ثوباً قصيراً^(١) .

وهذه العادات والوصايا يمكن أن نجد نظائرها في المسيحية : فالكتاب عن
الرهبانية الشرقية يوصون بلبس الملابس القديمة والمياهلة . ومقاريوس ، راهب
سثيا ، كان يلبس ثوباً مرقعاً إلى درجة أنه لم يكن من الميسور معرفة أصل هذا
الثوب . والراهب إسحق يقول إن الرهبان كانوا يلبسون ثياباً مليئة بالرقع .
ويذكر عن القديس باخوم — ولدينا الترجمة العربية لحياه — أنه كان يلبس
ثوباً مصنوعاً من رقع لهذا الغرض . ورهبان الصحراء كانوا يستعملون أثواباً
قصيرة مستعملة مرقعة . أما النهي عن غسل الثياب فكان عاماً . وزيادة في
توكيد هذا التناظر ، نقول إن القديس باسيليوس ، شأنه شأن ابن عربي ، ينهى
عن توحيد اللباس ، ويوصي بأن يكتف اللباس وفقاً لضرورات الإقليم
والمكان والمزاج ، دون أن يتجاوز هذا الحد . وهو : تغطية العورة وتوقي
قسوة الجو^(٢) .

* * *

وكل القواعد التي يضعها ابن عربي لتنظيم الإرادة تتعلق — كما هو واضح —
بحياة الجماعة ، وبالمشرق أكثر منها بالأندلس حيث كانت إرادة الشيخ الحرة

(١) « الأمر » ، ١٠٠ ، ١١٣ . . وراجع « التحفة » ٩ حيث يشير ابن عربي عرضاً
إلى أن الثوب إنما كان عبارة عن كساء له غطاء رأس . وعلى الرغم من أنه يقول عن نفسه في
« رسالة القدس » (II B) أنه كان يلبس وهو في مكة قيصاً ولما زاراً وسراويل
وصديرياً ورداء من صوف وعمامة ونعلين ، فإنه من المؤكد مع ذلك أنه يعزو هذا الثراء في
المتاع إلى النقص ، ولا شك أن ذلك كان عدوى من العادات الشرقية المتراخية التي يشير إليها
مراراً في هذه الرسالة حينما يهاجم مظاهر الصوفية المقيمين في الحانقاهات « والدين مغراهم المطلوب
ومنحاهم المرغوب تنظف مرقعاتهم بل مشهراتهم » (ص ٤ ، طبعة الناهرة سنة ١٢٨١ هـ) وبيابهم
النظيفة الجديدة ذوات الحواسي الملونة الراهية والأكام الواسعة والسراويل الرقيقة والسحاب
الزينة والعكاكيز التي يستندون إليها في الشيء ، والسحادات للصلاة (ص ٤) من الطبعة المذكورة .

هى التى تملّى على المريد القواعد الخاصّة التى يجب عليه اتباعها ، كما قلنا مراراً من قبل .

فإذا قبل المريد فى الجماعة خضع لسلطة الشيخ المطابقة ، لأن طاعة الشيخ واجب أساسى لا يجوز التساهل فيه ، كما سنرى . وكانت لكل مريد خلوة خاصة به لا يخرج منها إلا بإذن الشيخ فى كل أمر ، اللهم إلا فى الأحوال التى قررتها الطريقة . صحيح أنه لم يكن هناك حبس بالمعنى الحرفى ، أى نهى عن الخروج إلى الطريق ، لكن أبواب الخانقاه كانت مغلقة فى وجه عامة الناس ، خصوصاً الغلمان والنساء . كما كان يحرم على المريدين الاتصال فيما بين بعضهم وبعض إلا فى حضور الشيخ أو فى الأعمال الجماعية^(١). وإذا خرجوا إلى الطريق خرجوا جماعات غاضين أبصارهم ذاكرين الله دون أن يلتفتوا يمنة ولا يسرة ولا إلى وراء ، ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئاً وقع من أحدهم فى الطريق . كما كانوا يعودون أيضاً جماعات^(٢).

وفى داخل الخانقاه كانت الحياة مننظمة بدقة . صحيح إن ساعات اليوم لم تكن توزّع بطريقة محددة، ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملأ أوقات الجماعة. فإلى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك والنوم تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة: الأول هو الصلوات فى مواعيدها بالدقة فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة ، والثانى الذكر الجماعى ، والثالث الإنشاد للأشعار الصوفية (وسندرس هذا على حدة) وينبغى ألا يشترك فيه غير أهل الاختصاص ، ويبعد منه المريدون^(٣).

(١) راجع Besse ص ٢٥٤ - ٢٦٦ . كان المسلمون منذ القرن الثانى للهجرة ينظرون إلى لبس الصوف على أنه محاكاة للباس الرهبان النصارى ، كما يدل على ذلك نص ورد فى «العقد الفريد» لأحمد بن عبد ربه (ص ٣٠٠) .

(٢) « الأمر » ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٠٠ .

(٣) « الأمر » ٩٤ ، ١١٢ ؛ « التدبيرات » ٢٣٦ .

(٤) « الأمر » ٩٢ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ؛ « التدبيرات » ٢٣٨ .

وكان شيخ الخانقاه أو شيخ الجماعة يشرف على ثلاثة أصناف من الزهد والتصوف ، موزعة ، فيما يبدو ، بين أيام معلومة من الأسبوع . صنف من التصوف الأولي ، يشترك فيه مع المريدين عامة الناس ؛ وصنف ثان من المجاهدات الخاصة بأهل الخانقاه ، لا يشارك فيه غير المريدين وبالأشتراك معاً : والصنف الثالث ، فردى يختص به كل مرید على حدة . والصنف الثاني كان يتم كل يوم ، بينما الصنف الثالث لم يكن من الممكن توقيته بيوم معلوم لأنه إلى حد ما ، بمثابة التوجيه الروحي من الشيخ للمريد ، أى يكاد أن يشبه الاعتراف في المسيحية ، ولكن دون أن يتصف بصفة الشعائر المقدسة كما في المسيحية لأنه كان يقتصر على تصريح المرید باخلاص تام عن حالة ضميره وذنوبه وعبوبه ، وفصائله وكلماته ، والألطف الإلهية به ، انغناء أن يسهل بذلك على الشيخ مهمة الإرشاد والتوجيه والتأنيب . والعنفان الأول والثاني كانا يتمان في مكان مخصوص لأن عدد السامعين يحتاج إلى مكان فسيح ، أما الثالث فكان يتم في غرفة الشيخ . ولكن ابن عربي لا يقدم تفاصيل وافية في كتاب « الأمر » عما ينبغي أن يقوم به الشيخ في هذه الأصناف الثلاثة ، لكننا نأخذ في « رسالة القدس » بين الحين والحين بعض اللمحات الوصفية التي تكمل ماورد في كتاب « الأمر » فإذا نسقنا بين هذين المصدرين نلمح في الصنف الأول أن الشيخ يفسر شواهد نموذجية على المضيئة والولاية من أجل حث المبتدئين على بذل الهمة في سلوك طريق الكمال . ويبدو أنه لا يتناول الموضوعات المذهبية الصوفية ، بل يقتصر على مجرد سرد الألفاظ والكرامات التي يمن الله بها على من يختاره من عبده . أما في الصنف الثاني ، وهو خاص بالمريدين وحدهم ، فيأخذ في شرح مبادئ الطريقة ، ويشمل بالشرح كل محتويات الطريقة وما يحدث في النفس من آثار الذكر . وكان المرید يقرأ كتاباً مثل « رسالة » القشيري أو إحدى رسائل

الحاسبى ويقوم الشيخ بالشرح . وكان الدرس يتم فى الصباح ، وبعد الفراغ منه تقام الصلاة .^(١)

وما يتبقى من وقت بعد هذا النظام المعلوم كان يقضيه المريدون فى خلواتهم الخاصة فى رياضات ومجاهدات ، وذكر منفرد ، حسب ما يقرره الشيخ لكل مريد . ولا نجد فى كتاب « الأمر » ذكراً لأعمال يدوية معلومة ؛ لكنه فى « التدبيرات » ينصح المبتدئين أن يكسبوا قوتهم من حرفة يحترفونها إن لم يصلوا إلى رتبة التوكل ، وهو تفويض الأمر إلى العناية الإلهية فى كل شئ . وواضح أن المريدين الذين كانوا يعملون خدماً كانوا يقضون فراغهم فى الخدمة المنزلية من طبخ وغسل ، الخ ، فضلاً عن تقديم الطعام للجماعة ، وخصوصاً للشيخ .^(٢)

وتنقصنا المعلومات عما يتصل بالموارد المالية للخانقاهات . وفى الأندلس حيث لم تكن حياة الخانقاه ، كما رأينا ، منظمة ، فإن مشكلة توفير العيش للمريدين والسالكين كانت تحمل دون حاجة إلى اجراءات وتدابير ، وذلك بالاعتماد على كرم المؤمنين بعمامة والأخوان الأغنياء بخاصة فيما يتصل بأسباب المعاش ، وأحياناً بالسؤال ، وأخيراً بقبول الصدقات التى تقدم إليهم طواعية ، وأحياناً ثالثة بتفويض الأمر إلى الله . وكان من عادة ابن عربى أن يضع بين أيدي شيخه الذى يأخذ عنه ، كل مامعه من مال . ولقد ذكرنا أن نذر الفقر ، صراحة أو ضمناً ، كان شرطاً سابقاً على الدخول فى الطريق : ولهذا كان لابد من الاشتراك التام فى الأموال داخل الخانقاه : فالثياب ، والأدوات المنزلية الخ كانت كلها مشاعاً بين كل الإخوان ، تجنباً للتعلق بأسباب الدنيا . وفى المشرق كانت مشكلة نفقات الخانقاهات تحل على نحو ممتاز بفضل الأوقاف التى بقفها أهل التقوى

(١) « الأمر » ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٠ ؛ « رسالة القدس » بند ٢ ، ٧ .

(٢) « الأمر » ٩٢ ؛ « التدبيرات » ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٩ .

عليها . وابن عربى كثيراً ما يؤكد الأخطار الناجمة عن ثراء هذه الأوقاف بالنسبة إلى إخلاص الذين نذروا نفوسهم لحياة الخانقاه ، إذ كثر المريدون الذين كانوا يلتحقون بالخانقاهات دون غاية غير الاستمتاع بما فيها من حياة رخيصة ^(١) .

ويظهر أن الشيخ لم يكن يجلس مع جماعة الإخوان على مائدة واحدة . وابن عربى ينصح الشيخ بالطعام فى خلوته ، حتى يتجنب ألفة المريدين . وكان خادمه الخاص ، وهو أحد المريدين ، هو الذى يقوم بإحضار الطعام إليه ، ويتركه فى صمت أمامه ، ثم يقف خلف الباب حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله إن أمره بذلك . وكان هذا المسلك معرضاً للمساواة ، التى اتهم ابن عربى نفسه بها : ذلك أن الشيوخ كانوا أحياناً يؤثرون أنفسهم بأطعمة أشهى من الطعام الخشن الذى تتناوله سائر الجماعة .

وكانت للمائدة آداب خاصة . وابن عربى ينهى عن الشراقة وعن التنعم فى الطعام : وعلى كل آكل أن يتناول من الطعام أقرب به إليه ، دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة أطيب ، ولا النظر إلى يد جاره أو وجهه ، وألا يطلب شيئاً من الخادم ، بل يقتصر على التناول مما يقدم إليه ، وعند كل لقمة عليه أن يحمد الله وهو يمضغها ويبتلعها ، حتى يبارك له الله فى طعامه ؛ وعليه ألا يقوم حتى ترفع المائدة . والأكل بين أوقات الطعام فى الخلوة ، ابتغاء التظاهر بالقناعة والنعرز كأنه قليل الأكل ، هو من شيم المنافقين ، وابن عربى ينهى عن ذلك .

والنظافة الشخصية ، ولها فى الإسلام طابع العبادة الدينية ، ولا غنى عنها للصلاة ، كانت مع ذلك تراعى داخل حدود الشعائر فحسب ، أعنى أن المريد

(١) « الأمر » ٨٩ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ؛ « التدبير » ٢٣٥ ؛ « رساله القدس » ١٥ ، ١

والإخوان كان عليهم أن يتوضؤوا في كل الأحوال التي يفرضها الدين—وخصوصاً للصلاة— وقبل الذكر وعند الدخول على الشيخ. لكن كان ممنوعاً عليهم كل نظافة يمكن أن يكون الدافع إليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة أو التخنث: ولهذا لم يكن لهم—دون إذن سابق من الشيخ—أن يغسلوا ثيابهم أو يصفقوا شعورهم أو يصلحوا لحامهم أو يخلقوها، ولا أن يقصوا شعورهم وأظافرهم. ومن الواضح أن هذا التقشف الذي كانت تقتضيه الطريقة لم يكن يتحقق غالباً، إذ أن ابن عربي، وهو صاحب هذا التحريم للتنعم، يشكو من إهمام صوفية المشرق اهتماماً بالغاً بتصنيف لحامهم. والتعارض الفاضح بين هذه القذارة المندوبة وبين دعوة الإسلام إلى النظافة الشرعية، يبدو أنه إنما قصد به إلى القضاء على الغرور والأهواء والبوادر الذاتية عند المريد، فإن هذا ينبغي عليه أن يسلم إلى إرادة شيخه تسليماً تاماً، حتى في تلك الأمور الجزئية الشخصية جداً التي تتعاق بالنظافة والحشمة.^(١)

وفي هذا نرى سمة واضحة من سمات محاكاة الرهبانية المسيحية، كما في ملامح عديدة أخرى في تنظيم الخلوة مما أتينا على ذكره. ومن المستحيل أن نسردها كلها من أجل المقارنة النامة؛ لكن ليس من الحكمة أن نفعل عن التشابه، في الخطوط العامة، بين بعضها. فمثلاً فيما يتعلق بالاشتراطات المتعلقة بالخلوة، كان ممنوعاً على الرهبان في أديرة الشرق المسيحية أن يدخلوا صوامع إخوانهم دون إذن سابق من الرئيس^(٢). وغض النظر سمة واضحة أخرى، حتى كان ثم رهبان اتخذوا قاعدة لأنفسهم ألا يتلفوا أبداً حوالبهم^(٣). والاعتراف التلقائي

(١) « الأمر » ٩٩، ١٠٦، ١٠٩؛ « رسالة القدس »، ١؛ « تحفة السفرة »، ٨.

(٢) Besse ١٨٩. ومثل ابن عربي نجد القديس باخوم والقديس بسيل يجرمون

الألفة مع الصبيان. راجع Pourrat ص ١٥٧

(٣) راجع: « كلمات الشيوخ » (« كتب الآباء اللاتين » ص ٧٣، ص ٨٦)، وأورده

Besse ص ٩٧

كان عادة جارية بين الرهبان في أديرة الصعيد الأعلى : فقد كان المبتدئون يكشفون عن نقائصهم لرؤسائهم ليتلقوا منهم نصائح ويصاحوا من أنفسهم^(١) كذلك الدروس الصوفية أصلها رهباني مسيحي وكانت تؤلف جزءاً لا يمكن إغفاله من الطريقة في أيام وساعات معلومة . فالقديس باخوم في طريقته يوعى بإلقاء الدروس مرتين في الأسبوع ويقتضى من جميع الرهبان حضورها^(٢) . أما فيما يتعلق بالأكل فإن القديس باخوم ، وكذلك رفينو وبلديو وكسيانو ، يأمرهم الرهبان بأن يغطوا رؤوسهم بالطرطور حتى لا يروا ما يأكله من إلى جوارهم ، وكان منع الأكل بين الأوقات المخصصة للطعام شديداً بين الرهبان المسيحيين والصوفية المسلمين على السواء^(٣) . وأخيراً نجد أن تطويل اللحى الشعث خاصية من الخصائص المميزة لرهبان الصعيد الأعلى بل ولكل الرهبان في المشرق . فالقديس إيفانيوس انتهر ، شأنه شأن ابن عربي ، الرهبان الذين كانوا يحاقون ، والرهبان السريان كانوا يعفون شعورهم الشعثاء ولا يقصونها طوال سنوات عديدة^(٤) . والفقر المطلق ، دون طاب صدقات ، وأحباباً دون قبولها إذا قدمت ، كان هو القاعدة عند كثير من الرهبان في الشرق المسيحي : فالقديس ايسيدوروس الفلوزي ، والقديس نيل ، والقديس بسيل كانوا في طرقهم يبهون عن السؤال ، لأنه علامة على الانحطاط الروحي ونقص الإيمان بالعناية الإلهية . ولهذا كانوا حين يدخلون حياة الدير يعطون الفقراء كل ما يملكون وعلى الرغم من كون بعض الأديرة تبلغ حداً عالياً من الثراء بفضل نقوى المؤمنين ، فإن كل راهب لم يكن له ملك خاص ، حتى ولا فيما يتعلق بالأثاث الشخصي والثياب والأدوات ، لأن كل هذه الأمور كانت مشاعاً بين الإخوان :

(١) Besse ص ٢٠٥ و Pourrat ص ١٧٨

(٢) Besse ص ٢٣٣

(٣) Besse ص ٣١٧ و Pourrat ص ١٥٥

(٤) Besse ص ٢٦٣ - ٢٦٤

وبنفس العبارات التي يستخدمها ابن عربي في كتاب « الأمر المحكم المربوط »
نجد القديس يحيى الذهبي الفهم الذي عاش قبله بعدة قرون يقول إن الرهبان
ينبغي عليهم ألا يستعملوا حتى الكلمتين : لى ، لك ؛ وفي القواعد التي وضعها
القديس بسيل ، وتلك التي كانت متبعة في مصر كان من المقرر أن كل الأشياء ،
والأحذية ، والتياب ، الخ يجب أن تكون مشاعاً بين الجميع ، بحيث لا يمكن
الأخ أن يعطى ولا أن يتلقى من أخيه أى شئ^(١) .

* * *

ومن الشروط الأساسية في الدخول في الحياة الصوفية كما يرى ابن عربي^(٢) ،
طاعة الشيخ وامتثال أمره ، فهو يقوم مقام الله في توجيه المريد ، فعليه إذن
امتثال أمره والتعجب إياه والتزام الأدب معه . وإذا كانت الغاية من
الحياة الصوفية هي تفريغ القلب من كل ما سوى الله ، ابتغاء الأُنس به ، فمن
الواضح أنه لا يكفي المريد ، للوصول إلى هذه الغاية ، أن يكبت شهواته ويقمع
أهواءه ، دون أن يستأصل جرثومة هذه الشهوات ، وهي حب الذات ،
والإرادة الخاصة (الهوى) . وخير وسيلة لقمع الهوى هي الطاعة لإرادة الغير .
وهذه الطاعة ينبغي أن تكون عمياء مخلصة ، مستوفزة وغير مشروطة .
والمريد يمثل أوامر الشيخ حرفياً ، دون تأويلات ولا إجابات ، ولا مناقضات
ولا اعتذارات ، حتى لو كان أمره غير معقول ، بل حتى لو كان يأمر بالمعصية
[« ولا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف للشرعة فإن الإنسان
لبس بمعصوم » « التدبيرات » ص ٢٢٦ — ٢٢٧] . وكانت الصوفية تتناقل
فيما بينها أمثلة على الطاعة العمياء لأوامر الشيوخ حتى إنه لامتحان طاعة

(١) Besse ١٥٤ ، ١٥٩ ، ٣٧٦ — ٣٧٧

(٢) راجع « الأمر المحكم » ، الفصل ٢ ، صفحات ٨٣ وما تلاها ؛ « التدبيرات »

٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ؛ « الأنوار » ٥٦

المريدين كان الشيوخ يفرضون عليهم أموراً تنهى عنها الأخلاق فكانوا يمتثلون لها دون تردد ودون أن يخطر ببالهم أى خاطر ضد استقامة وكمال سلوك هدايتهم الروحانيين هؤلاء، وكان أوامرهم تصدر عن الله نفسه . وكان التعاقب الحنون والحب البشرى للشيخ يخفف عواطف الخوف والرغبة اللذين يحملهما قلب المريد نحوه . وأصدقاء الشيخ ينبغي أن يكونوا أصدقاء المريد ، وأعداؤه أعداؤه . لكن هذا الحب البنوى ينبغى ألا يخطأ بينه وبين الألفة ، فهذه لا تتفق مع التوقير والرغبة ولتجنب ذلك ينبغى على الشيخ أن يمتنع من كل رفع للكلفة بينه وبين المريدين . وحتى فى أكله ونومه ينبغى عليه أن يحتاط حتى لا يطلعوا عليه .

وآثار هذه النفسية المركبة تجلت فى كل الشئون القائمة فى الصلوات بين الشيخ والمريد . وابن عربى يبذل قصارى جهده فى تقرير الطابع السلبى لحياة الصلوات هذه من جانب المريد : فإنه بين يدى الشيخ مجرد أداة : وعليه أن يدع نفسه تنقاد لإرشاده ، وكأنه جثة بين يدى الغاسل . ومن الواضح أن هذا التشبيه هو نفس التشبيه المشهور الذى وضعه القديس اغناطيوس دى لويولا [مؤسس الطريقة اليسوعية ، ولد سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٥ وتوفى سنة ١٥٥٦ م] Perinde ac cadaver [= مثل الجثة] - وله سوابق وثيقة فى كتب الرهبان المسيحيين فى الشرق ، كما سنذكر فيما بعد . وليس للمريد أن يقوم بأى عمل ، مهما ضؤل من تلقاء نفسه وهو فى ابتداء سلوكه . فلكى يفلح ، يكفيه شىء واحد : أن يريد وأن يفعل ما يريد منه الشيخ أن يفعله .

أما من ناحية الشيخ فعليه أن يعرف تمام المعرفة نفس المريد ، إن شاء أن يرشده حقاً . فكيف نوفق بين هذين الطرفين ، اللذين يبدوان غير قابلين للتوفيق ؟ إن الاعتراف أو الكشف الأمين عما فى الضمير محل الإشكال . ومع ذلك فإن هذا الاعتراف لا يمكن أن يأتى من تلقاء نفس المريد ، بل على هذا أن

ينتظر في خلوته حتى يدعوه الشيخ ليفضى إليه بدخيلة نفسه ويجيب عما يسأله عنه بإخلاص تام ، دون أن يجروا على توجيه السؤال إليه من جانبه ، حتى ولا من أجل تبديد شكوكه ، لأن ابن عربى يفصح فى مثل هذه الأحوال بأن الأفضل الإنتظار حتى يحاها الشيخ نفسه من تلقاء نفسه أو حتى يلطف الله به فيهديه إلى حلها .

ومن بين الكرامات التى يعددها ابن عربى^(١) فى رسائله ويورد شواهد عديدة على وقوعها فعلا ، كرامة الاتصال التلپائى بين النفوس ، وخصوصاً بين الشيخ والمريد . وهذا العون الخارق كان يتدارك كل الصعوبات : فمن غير أن يخالف المريد نذره الطاعة التامة السلبية ، ومن غير أن يبادىء باستشارة الشيخ ، كان يكفيه أن يوجه عقلياً ، وهو فى خلوته ، مقاصده النفسية صوب المرشد ، حتى يعرف هذا الشكوك التى تخالجه ويتأهب لاستدعائه من أجل حلها .

ولا يمكن أحداً زيارة الشيخ فى خلوته الخاصة إلا خادمه ، وحتى هذا عليه أن يطلب الإذن فى كل مرة ، حتى لا يفاجئه فى مبادله الخاصة به فى خلوته وغير المتفقة مع سمت الشيخ . وقد رأينا من قبل كيف يتم تقديم الطعام إليه باحترام بالغ . وكان على الخادم ، وهو يسهر على نوم الشيخ ، أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب ، إذ قد يحتاج إليه فى خدمته . وكان المريدون يؤدون مظاهر التجلية هذه ، وإذا نودوا امتثلوا باحترام لتلقى إرشادات الشيخ وأوامره : ولم يكن أحد يدخل إلا بعد استئذانه . فإذا دخل قبل يده ووقف فى خشوع أمامه خفيض الرأس ، وإذا أمره الشيخ بالجلوس فى حضرته فعليه بالجلوس خارج الحصيرة التى يجلس عليها ، وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض إذا أمره بذلك سيده . وفى حضرة الشيخ يمنع التبسط والألفة . وفى الصلاة أثناء

(١) راجع ما سبقوله فيما بعد فى الفصل التاسع .

الركوع والسجود ينبغى على المريد أن يحتاط فلا يزحم الشيخ ، وفى الشارع يجب عليه ألا يسير أمامه أبداً ، اللهم إلا فى الليل من أجل إرشاده إلى الطريق فى الظلام . وفى جميع الأحوال كان النظر إلى وجهه يعدّ سوء أدب وفلة إحترام ، يساوى عدم القيام بما فرضه عليه من مجاهدات ورياضات ، وإن كانت هذه أصعب وأشقّ وأكبر حسنة . والسمة التى تحتم كل هذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر روحه على نحو رائع : وهى أنه إذا سافر الشيخ كما كان على المريد أن يذهبوا يومياً إلى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضراً .^(١)

ومعظم ، إن لم يكن كل هذه القسّمات ، يمكن أن تعثر عليها دون كبير عناء فى كتب الرهبان والحياة الرهبانية فى الشرق المسيحى . وترجمة القديس باخوم القبطية والقواعد التى وضعها كل آباء الصّحراء ، ودرسها بسـ Besse ، تتفق فى تقريرها ضرورة الطاعة التامة للرئيس . وعلى المريد ، دون أن نكون له مشيئة خاصة ، أن يعمل وكأنه أعمى أخرس ميت عن الدنيا : وطاعته الخاصة المتأهبة ينبغى ألا تتوقف لفحص دوافع المرشد ، ولا طبيعة إرشاداته . ولا طريقته فى صياغتها ، وحتى لو هداه عقله لما هو أفضل مما يؤمر به . فعليه أن يمتثل للأمر دون أدنى تحفظ عقلى ، مستسلماً ، كأنه أداة عمياء . وحتى الأوامر المخالفة للشريعة التى يأمر بها الشيوخ المريدون المسلمين على سبيل الامتحان لطاعتهم وإخلاصهم ، نجد سوابق لها ونماذج فى الرهبانية المسيحية : فإن « تعاليم الآباء » تحتوى على أحوال بارزة للمبالغة تتجاوز حدود أقل فطنة ، حتى إنها تطالب المريدون أحياناً بأمر

(١) ومن بين أمارات تبجيل الشيخ (« التدبيرات » ص ٢٢٦) ألا يتزوج المريد مطالعة شيخه ، وقد رأينا أن معاشرة النساء كانت ممنوعة فى الخانقاهات . ولهذا يبدو أن المقصود من هذا الأمر أن يقوم فى حالة ما يترك المريد حياة الخلوة ويعود إلى الحياة العامة . وينجدر بنا أن نفهم أن هذا الأمر يتعلق بالحياة الدينية الخاصة بأولئك الذين يمكنهم التأهل وقد ذكرنا من قبل أن « التدبيرات » تعكس (من حيث تاريخها) مذهب ابن عربى قبل رحلته عن الاندلس .

يُجرّمها القانون الطبيعي . مثل السرقة . والقديس نيل ، الذي أخذ على الرؤساء هذه المبالغات ، يلح مع ذلك ، مثل ابن عربي ، في تأكيد أهمية الطاعة العمياء من أجل قتل الغرور الذاتي ، وفي رسالته عن « مجاهدات الدير » يستخدم نفس التشبيه الذي استخدمه ابن عربي ومن بعده اغناطيوس دي لويولا — « كن بين يديه (يدى الشيخ) كاليت بين يدى الغاسل » (التدبيرات ، ص ٢٢٦)
Perinde ac cadaver . — لشرح موقف المريد المستسلم بين يدى شيخه^(١)

(١) راجع Besse الفصل التاسع ؛ وأسين بالانيوس : مخطوط مجتم اصطلاحى للفلسفة وعلم الكائنات الاسلاميين (« مجلة أرعون » سنة ١٩٠٣) ، ص ٣٨ — ٣٩ ويفضل ماسينيون (« بحث في شأن المصطلح الفى للصوفية المسلمين » ، ص ٤٢) أن يفسر هذا التشابه الوثيق بأنه ناشئ عن مجرد الصدفة العارضة .

الفصل الخامس

المنهج الصوفي

الحياة الروحية طريق ومجاهدة — خمسة شروط للنجاح —
طهارة النية — حسن استخدام الوقت — التخلي عن الإرادة —
نظرية التطهير أو التجلية — تزكية النفس ، تصفية القلب ، تخلية
الروح — التوبة والمجاهدة — أنواع الموت الأربعة — تصوف
التزكية — فضائل الخلوة: العفة، والزهد، والتجريد ، والتوكل ،
والتواضع — الإحسان الأخوي وحياة الدعوة — أعمال الرحمة ،
الجسمانية والروحية — الطابع المسيحي في هذا المذهب .

* * *

فإذا ألم المرید بطرف من التعليم الديني والأخلاقي الكافي في نظر ابن عربي
كما قلنا ^(١) ، لبدء السلوك في طريق الكمال ، وعرف ضرورة اللطف الإلهي
وأن الله يمنحه لمن يشاء ^(٢) ، وأن الوسيلة التي لا غنى عنها للنجاح هي أن يميّت
إرادته في طاعة شيخه ، وهو ممثّل الله ^(٣) ، — فإنه لا يبقى عليه إلا أن يمثّل
أوامر شيخه ، مرشده الوحيد في الطريق وقائده في الجهاد الذي لا قائد غيره .

وهذان التشبيهان ، وهما يرجعان إلى أصل مسيحي ، يمثلان عند ابن عربي ،
، وعند كل صوفي مسلم ، المنهج الروحي . والقديس أوغسطين سماه فعلاً هكذا :
السفر والطريق iter, via ، والقديس يوحنا كليماخوس سماه Xineteia أي

(١) راجع الفصل الثاني

(٢) راجع الفصل الثاني

(٣) راجع الفصلين الثالث والرابع .

« سفر إلى الخارج » . وكل الصوفية المسلمين يتفقون على تسميته باسم :
« السَّفَر » . ومن وجهة نظر أخرى فإنه جهاد النفس ضد الرذائل للتغلب عليها
وتحصيل الفضائل المضادة . ولهذا فإن الرهبان المسيحيين يسمونه ^(١) agonisma
[= نضال] والمسلمون يسمونه « مجاهدة » وهي المرادف المطابق تماماً .
ونجاح هذا السَّفَر وهذه المجاهدة يتوقف في نظر ابن عربي ^(٢) على خمسة
أمور وهي :

(١) اعتدال المزاج أو انحرافه من حيث استعداده لاحتمال الشدائد التي
تقتضيها المجاهدة .

(٢) ملازمة الباعث أو مفارقتة .

(٣) استقامة الهمة وميلها .

(٤) قوة الروحانية وضعفها .

(٥) صحة التوجه أو سقمه ، بحسب توجيه الشيخ .

ويطيب لنا أن نقدر مدى وصحة هذا المذهب . ومن الواضح أن الصفات
النفسية والفسميولوجية في المرء تؤثر — إما معاونة أو مضادة وفقاً لما تكون
عليه — في النجاح أو الإخفاق ، إن لم يكن كلياً فجزئياً ، بالنسبة إلى كل عمل
إنساني . ومن الواضح أيضاً أن المرء الأكثر استعداداً جسمانياً ، من أجل السير
أو المجاهدة الصوفية سيتخلف أو ينهزم إذا أعوزه الثبات في العزم والإخلاص
في النية وسلامة الاتجاه بتوجيه المرشد . أما ما يسميه ابن عربي بـ « الروحانية »
فمن الواضح من باب الاستبعاد أن المقصود بها هو ما يقصده الصوفية المسيحيون

(١) راجع Pourrat ص ١٥٥ - ١٦٦

(٢) « الأنوار » ١١ - ١٢ ؛ راجع « تحفة السفرة » ٤ ؛ « مواقع النجوم » ٥٢ ،

١٩٠ ؛ « الأمر » ٨٣

« بالحياة الباطنة » أى استعداد الروح للفضيلة ثمرة للطف ، وفيما يتعلق باستقامة الهمة ينبغى أن تكون من الإخلاص بحيث تتخلص من كل غاية غير رضا الله .
ويضيف ابن عربى مع ذلك تنبيهين يتعلقان بالباعث والهمة : الأول أن يعلم المرید حين يسلك الطريق « أن السفر مبنى على المشقة والحزن ، والبلايا وركوب الأخطار والأهوال العظام » (الأنوار ١١ — ١٢) ، وبواسطتها إذا تحملها بصبر مر وتسليم بل ولذة ، يمكن أن يصل إلى المقامات الأرفع فى الحياة الصوفية ؛ — والثانى أن الهدف الذى ينبغى على الروح السعى إليه هو بلوغ الكمال بالأعمال الحسنة ، أما اشتهااء الكرامات والمقامات ، بدلا من الكمال فهو انحراف عن الهدف ^(١) . والفاهمون للنفسية الصوفية لن يغيب عنهم إدراك ما فى هذين التنبيهين من عمق ونفوذ نظر لدى صاحبهما ، وفيهما روح تريزاوية [نسبة إلى القديسة تريزا التى عاشت من سنة ١٥١٥ — ١٥٨٢ أى بعد ابن عربى بأكثر من ثلثمائة سنة !] . وسنعود إليهما فيما بعد حين ندرس مذهب ابن عربى فى الكرامات والأهوال .

وهناك نصائح أخرى قصد بها كالسابقة إلى السالكين الطريق ، مشتتة فى مواضع مختلفة من رسائله ^(٢) . منها نصيحة تتعلق بضرورة الاستفادة من الوقت ، الذى يمضى دون توقف ، وهو مفيد فى نجاة النفس . ومن أيقن من هذه الحقيقة لا يضع لحظات حياته فى فعل الخير فقط بل عليه أيضا أن يفيد منها فى عبادته . والله يتكرم بكرامات جديدة على النفس التى تجاهد فى خدمة الله مدفوعة بكرامات سابقة . والآية الصادقة لمعرفة ما إذا كانت النفس صادقة العزم فى عبادة الله هى ترك الإرادة الخاصة ، أى موت الغرور ، والتسليم التام والثقة بإرشاد الشيخ ، كسلم للصعود إلى الله .

(١) « الأنوار » ١٢ ؛ « المواقع » ٥٢ ، ١٩٠ .

(٢) « المواقع » ٥٦ ، ٩٠ ، ١١١ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ .

ومنهج التصوف يقوم في الإسلام على النظرية الأفلاطونية المحدثه والمسيحية في التطهير (كاثريسي) . وابن عربى يتخذ هذه الفكرة التقليدية مع الرموز التقليدية أيضا للمرأة والنور : فالنفس والقلب والروح ، أى الأجزاء أو الطبقات الثلاثة الرئيسية للعنصر النفسى فى الإنسان ، قد فقدت لاماديتها الأصلية المستمدة من أصلها الإلهى بسبب إتصالها بالبدن وما نجم عن ذلك من اتصال بعالم الهوى . والعضو المباشر لهذا الاتصال هو النفس الحساسة من بين هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الذى يسقط الإنسان من رتبته العالية .

والواقع أن النفس الحساسة هى الأصل فى الانفعالات الشهوية والغضبية، التى باختلالها تحدث الخطيئة . وكل معصية هى شائبة ، مثل الصدا أو الأكسيد فى الحديد ، تفسد بل وتقضى على اللامعان الأصيل للمرأة المعدنية ، التى هى القلب الإنسانى : فلا يمكن النور وهو الخاصية الجوهرية للروح ، أن يتجلى فى القلب ، لأن صدا القلب يصير صفحته معتمة . فالتجلية « التطهير » ضرورية إذن من أجل أن نسترد أجزاء الإنسان النفسية صناءها الروحى الذى كان لها قبل الاتحاد بالبدن .

ولهذا التطهير ثلاث مراتب عند ابن عربى وهى : ١ — تزكية النفس . ٢ — تصفية القلب ؛ ٣ — تجلية الروح . وللوصول إلى المرتبة الأولى لابد من التوبة وقهر الأهواء ؛ وللوصول إلى الثانية لابد من الخلوة والذكر ؛ وللوصول إلى الثالثة يكفى الإيمان الصوفى الذى يفتح أبواب الروح للإلهامات العلوية^(١) .

والتوبة قبل كل شئ . وابن عربى يفهمها كما يفهمها المسيحيون ، بأنها

(١) تحفة السفر « ، فصل ٨ . وفيما يتعلق بالأصل الأفلاطونى المحدث والمسيحى لهذه النظرية الإسلامية ، راجع فنسك : « كتاب اليامة لابن العبرى » (ليدن ، بريل سنة ١٩١٩) صفحة ٧٤ — ٨٤ من مقدمته .

« اقتراب من الله وتباعد عن المخلوقات » : إنها توجه إلى الله بالندم ، وفرا من التعلق بما سوى الله . والتوبة تنضم في نظره عملية مركبة من العواطف والأفعال : خجل وألم مخلص بسبب المعاصي السالفة ؛ نية صادقة في تجنب المعاصي في المستقبل ؛ إصلاح النفس والهرب من المعاصي الحاضرة ، ورد المظالم التي ارتكبتها ، وأخيراً أعمال إيجابية هي فعل الفضائل المقابلة^(١) .

ولكن التوبة تمحو فقط المعاصي الحالية ، لا المعتادة أو الرذائل ، فإن التطهر المنظم من هذه لا يتم إلا بالمجاهدة أو قهر الأهواء بمعنى الكلمة . وابن عربي يفحص بعبارات دقيقة أهمية قهر الأهواء والمجاهدة بالنسبة إلى الحياة الروحية ، مؤكداً أنه بدون سابق مجاهدة وزهد ، لا يتم إشراق ، ولا تصوف صحيح^(٢) . وعلماء النفس الذين يعرفون أى أثر بالغ تحدثه في مآكنا الحسية طريقتنا في الحياة ، لن يغفلوا عن تقدير أهمية هذه القاعدة التي هي شرط لبلوغ أعلى المراتب الصوفية (التأمل والعشق) بفصل الرابضة^(٣) .

وفي كلامنا عن قواعد الخلوة^(٤) ، قلنا إن القواعد التي وضعها ابن عربي للمنهج الصوفي لأولئك الذين سلكوا الطريق ، تتألف من أربعة أمور : الصمت الخلوة ، الجوع ، السهر . وهو في مواضع عديدة من رسائله يؤكّد هذا التخطيط البسيط دون أن يأخذ في تحليل هذه المعاني الأربعة^(٥) ذلك أنه كان يكتب للمسالكين الذين ليسوا في حاجة إلى شروح مفصلة للنقوذ في معنى كل منها .

أما الجوع والسهر فيسمّيان تطهير النفس من الشهوات - الشره ، والفجور

(١) « تحفة السفرة » فصل ١ ؛ « التدبيرات » ص ٢٣١

(٢) « الأنوار » ص ١٥ . [« فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يحىء منه رجل أبداً ، إلا في حكم النادر »]

(٣) راجع كتاب Pinard de la Boullaye ص ١ - ٢٧٥ ؛ ص ٢ ص ٣٤٨

(٤) راجع ماقلناه في الفصل الثالث

(٥) راجع « الأمر » ٨٣ ، ٩٣ ؛ « كيه ما لا بد للبريد منه » ٤٢ ،

وأما العزلة والصمت فيقمعان النفس الغضبية . وفي موضع غريب من كتاب « الأمر المحكم » يعدل هذه الصورة للرياضة ، ويقوم عناصرها الأربعة تحت رمز مؤثر هو رمز أنواع الموت الأربعة : الموت الأبيض وهو الجوع ، الموت الأحمر وهو مخالفة الشهوات ، الموت الأسود وهو احتمال أذى الخلق وتحمل الآلام الجسدية والمعنوية بصبر ، الموت الأخضر وهو لبس المرقع من الخرق التي لا قيمة لها^(١) .

وعلى نحو متفرق وكأنه يقصد إلى مجرد التذكير بأمور مألوفة عند القارىء يتناول ابن عربى فى رسائله الأمور المتعلقة بكل الزهد المطهر ، إما لأنها كانت منتشرة فى الأوساط التي كان يكتب لها أو لكثرة الرسائل فى هذه الموضوعات، الأولية منها والعميقة ، فيمكن القارىء الرجوع إليها ، خصوصاً كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي ، فإن الربع الثالث منه يستقصى القول بالدقة فى كل ما يتعلق بالرياضة النفس وتهذيب الأخلاق والتخلص من الرذائل .

وفى مقابل ذلك يوجه ابن عربى عناية كبرى إلى سرد الفضائل التي ينبغى أن يتحلى بها السالك . فقد خصص فصولاً فى كتابي « الأمر » و « تحفة السيرة » لتعدادها على نحو قد يبدو مجرداً ولكنه كاف مع ذلك للإشارة ، بوجه عام ، إلى المثل الأعلى فى الكمال الذى كان يسعى إليه ابن عربى^(٢) . وفى تسميات هذه الفضائل الصوفية الدليل المقنع على اتفاقها مع روح المسيحية . ولنختار طائفة من أبرز ما يحتويه كلا التبتين^(٣) .

(١) « الأمر » ١٠٩

(٢) راجع « الأمر » الفصل ٢ ؛ « والتدبيرات » الفصل ٩

(٣) ثبت الفضائل الصوفية طويلاً جداً كما أشرنا إلى هذا من قبل ، ومن الصعب سرده كاملاً وهو لا يقصد إلى حصرها وعلينا أن نستخرجها من مختلف رسائله كلها دون أن ندعى الحصر نذكر هنا الفضائل الرئيسية غير المذكورة فى النص : الرقة ، الصبر فى الشدة ، الشكر على نعم الله ، الرجاء ، الحياء ، الإتيان فى المشى ، الخوف من الله ، العيرة من الجلال ، الكرم والنزاهة ، التجرد ، إيهام الضمير ، التفويض والطاعة عن طيب خاطر ، الخ .

وعلى الرغم من أنه ينقصها فضيلة العفة أو الطهارة ، وهى من الميزات الرئيسية للتصوف المسيحى ، فمن الممكن العثور عليها بصورة ضمنية فى طائفة من الإشارات العابرة فى النصوص . ولنتذكر كيف أن طريقة ابن عربى تحرّم على النساء والصبيان دخول خلوة المريدین ، وهو أمر يتمشى مع ما كان متبعاً فى الرهبانية المسيحية . ومن ناحية أخرى فإن غض النظر ، الذى أوصى به بشدة ، هو علامة واضحة على اهتمام الصوفية المسامین بحماية الحواس من إغراء اللذة الجنسية . ويمكن أن يقال نفس الشيء عن تكرار منع الشره ، لأنه فى نظر ابن عربى الينبوع الرئيسى لهذه الرذيلة . فالمرید ينبغي عليه ألا يأكل إلا الضرورى ، وأن يتمتع من الأطعمة الفاخرة الشهية ، وأن يكبح شهوة البطن وأن يفضل النبات على اللحوم . لكن من المؤكد مع ذلك أن البكارة غير مطلوبة ، وهذا لأن الطريقة تتعاق أيضاً بمن يعيشون فى الدنيا ، ولهم أبيع التأهل^(١).

« والزهد » هو الدرجة الأولى فى فضيلة التصوف التى تأتى بعد الموة . وحقيقة الزهد هى الإعراض الإرادى عن الدنيا وشؤونها . وتتلوه « التجريد » ، وقيمتها الاصطلاحية هى قيمة الفضيلة التى سيسمىها القديس يوحنا الصايبى ، بعد ذلك بعدة قرون ، باسم « تجريد الروح » *desnudez de Espirito* ، أى قطع جميع العلائق الدنيوية وتخليّة القلب من طلب الدنيا . ويتلو ذلك قمع الأهواء والآراء الخاصة ، والتضحية بها بصبر ورقة ، حتى تصل النفس إلى حد أن تفعل عكس ما يأمر به الهوى . وينتج عن هذه الفضيلة الاحسان السخى الشجاع الذى يؤثر حقوق الجار على حقوق النفس طواعية واختياراً . وبعد هذا تأتى القناعة الصادقة العمياء بلطف الله ، لكن لا بمعنى الرجاء المعناد ، الذى هو فضيلة

(١) راجع الفصلين الثالث والرابع ثم « المواقع » ١٠٤ : « الأنوار » ١٦

المؤمن الساذج، بل بالمعنى الدقيق الصافي الخالص بالصوفية وهو ألا ييأسوا أبداً لأى مصيبة روحية، بل يصبرون ويثابرون فى المجاهدة والدعاء، طامحين دائماً إلى مقامات أعلى، دون أن يقنعوا أبداً بالدرجات الدنيا للتكميل. « والتوكل » هو الثقة بما عند الله وتفويض الأمر إليه فى كل شىء، ويشبه فى المسيحية فضيلة تسليم الأمر لله ولإرادته، دون أن يفضل لنفسه ما يراه الخليفة من خير أو شر. والتواضع أخيراً، هو « من أعلى مقامات الطريق، وآخر مقام ينتهى إليه رجال الله. وحقيقته العلم بعبودية النفس، ولا يصح مع العبودية رئاسة أصلاً »،^(١) وفيه تشعر النفس بأنها عبدة وشىء خسيس حقير فى نظر الله.

وهذه الصورة التى تخلو من الحياة والنور اللذين تعطيهما النصوص الأصلية تخلو منها بسبب ما تقتضيه المختصرات — لاتعفى القارىء من الرجوع إلى المصادر، ولكنها تكفى، فيما نعتقد، لايضاح القسامات الجوهرية فى الروحانية المسيحية التى هى نموذجها. فإننا إذا قارناها بالتأخيص الذى يقدمه پورا^(٢) لتعاليم المسيح فى الزهد هو وتلاميذه، لوجدنا الرابطة الوثيقة التى تربط بين كلمتيهما إذ تتفقان فى جعل جوهر الكمال فى العزوف عن شئون هذه الدنيا حباً فى الله. وهذا الزهد ليس مثل زهد الرواقيين غاية فى ذاته، بل هو وسيلة وشرط للعشق الإلهى والمحبة.

ولنترك دراسة هذا المقام السامى مما له من صلة بالاتحاد بالله والعشق والتأمل إلى أن يحين موعدها، ولنلاحظ أن المحبة تقدم لابن عربى، كما للروحانية المسيحية، وجهاً آخر إن لم يكن حافلاً بالعناصر الصوفية فى ذاته فإنه خصب كل الخصوبة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية، ويخلق بنا هنا إبرازه. ونقصد بذلك

(١) «المواقع» ١٩٦؛ «التدبيرات» ٢٣٣

(٢) Pourrat، الكتاب المذكور، ص ١ - ٩٦

الحبة الأخوية ، التي هي عنصر لا غنى عنه في الكمال المسيحي وينبوع حي لأعمال الرحمة . وابن عربي يذله أن يقوم بتحليل دقيق للثمرات المختلفة الحافلة بالبركات التي تعطيها شجرة الحبة^(١) . وهذا التحليل يبرز أن ابن عربي لم يكن يرى عدم اتفاق بين حياة التأمل وحياة السعي والدعوة ، في سبيل توفير الخير لكل المخلوقات ، وخصوصاً لبنى الإنسان ، وإن كانت تشمل أيضاً الرحمة للحيوانات العجماء . والصورة قد رسمت باهتمام ورقة حارة بحيث يمكن دون صعوبة أن نعدّها صفحات خطتها يد فرنسيسكانية . [والمفهوم من هذا أن الطريقة الفرنسيسكانية هي التي تأثرت بابن عربي لأنه سابقا لها] . وقبل كل شيء ، في علاقات الصوفي بالناس ، ينبغي عليه أن يتجاوز القانون الطبيعي للعدالة المحدودة : فلا يكفيه أن يحقق القاعدة الأولية التي نقول : « لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به » . بل ينبغي عليه أيضاً أن يتنازل عن حقه طواعية ، وتقديمه راضياً إلى الغير ، والتسليم له بما يريد ، وكأن إرادة الغير هي إرادة الله .

نأتى بعد ذلك أعمال الرحمة الجسمانية . وابن عربي يسمو بها إلى درجة غير مألوفة : فلا يكفي بذل الصدقات بسخاء لا ينفد ، بل ويبقى أن يخدم الفقير بنفسه وأن يعين الحمال على رفع حملة ، وأن يعنى بالمريض ، وأن يهدى الضال الخ . وينبغي عليه أن يفضل الفقير على الغنى دائماً ، حتى في مظاهر الأدب الاجتماعي الخارجية . وقسمة أخرى في غاية اللطافة تعطى للصورة لمستها الأخيرة : على الصوفي أن يسير في الطرقات والدروب مزيلاً ما يعترضها من عقبات نقف دون سير الغير ، من أحجار وأشواك الخ . وفي نفس الوقت يلتقط الأشياء المفيدة للفقراء مثل الخرق وبقايا الطعام الخ .

(١) « الأمر » ٨٠ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ؛

« كنه » ٤٢ ، ٤٩ ؛ « التدبيرات » ٢٣٦

وأعمال الرحمة البدنية تتناول أيضاً الدواب والبهائم لأنها وإن كان ينقصها العقل فإنها هي أيضاً من مخلوقات الله كالإنسان . وبنو الإنسان لهم أن يتلقوا من الصوفى الصدقات الروحية ، وآثارها عديدة جداً : فيجب قبل كل شيء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك بالسهر على إصلاح الناس ، وحثهم على ترك الرذائل بالنصح والإرشاد بل وفضح المذنب ؛ وكل هذا ينبغي أن يقوم به الصوفى بإحسان رحيم مع كل الناس ، تجنباً لإغراء التكبر الروحى فى الصوفى الذى يسدى النصح ، بل على هذا أن يكون فى ذلك متواضعاً ورؤوفاً وأن يحسن الظن بالناس على وجه العموم وبالمدنّب وهو يرتكب الذنب ، لأنه لا يعلم هل يرضى الله عن عمله أو لا يرضى ؛ والاعتراف الخاشع بنقص ذاته يجب أن يجعل الصوفى يعتقد أن كل الناس يشأونه فى الفضل ؛ ولهذا يخاف به أن يسكت بل وأن يستر عيوب الغير ، وأن يبرز ما فى إخوانه من خير وفضل . كذلك من مهمة الصوفى أن يصالح بين الناس ، بوصفهم إخوة ؛ وأن يتحمل فى سبيل الله صابراً — ما باقى من أذى وإهانة وشدة من الناس ؛ وأن يدعو للجميع بغير استثناء ؛ وأن ينذر نفسه للتضحية بها فى سبيل نجاتهم .

ولا حاجة بنا إلى بيان ما فى مذهب المحبة هذا من اتفاق مع المسيحية : ففى اللهجة العامة وحتى فى بعض القسمات المميزة نجد صدى صادقاً لتعاليم الإنجيل وما كان بفعاله الرهبان المسيحيون فى المشرق : فأعمال الرحمة الروحية والبدنية هذه كلها كان يقوم بها قبل الإسلام الرهبان بروح من الرحمة الكلية مماثلة : التعليم الدبنى والوعظ الأخلاقى ، مؤساة المحزونين والمكروبين ؛ مساعدة وعيادة المرضى والمسجونين ؛ إطعام المسكين ، إغاثة الملهوف ، إرشاد الأعمى ، حمل المقعد الخ . وبعض الرهبان بالغوا فى هذه الأمور إلى حد الرحمة مع الحيوان المنترس . فتيوناس كان يخرج كل ليلة من خلوته ليسقى وحوش الفلاة^(١) .

(١) Besse ص ٤٤٨ — ٥٣ : ٥٢٧ — ٥٣٣ .

الفصل السادس

وسائل بلوغ الكمال

تعدادها العام ، والتشابه في ذلك بين ابن عربي والرهبان النصارى
تنظيم الحياة أو توزيع الوقت — محاسبة النفس — حقيقتها ونظائرها
في المسيحية — ممارستها في الإسلام في المشرق — دخولها في الإسلام
بالأندلس — المحاسبة الخاصة ، وتكميل ابن عربي لها — التشابه
بين ابن عربي وبين القديس أغناطيوس دي لويولا — الحضور
الإلهي — التشابه بين ابن عربي والقديسة تريزا الآبلية والقديس
يوحنا الصليبي في هذه النقطة — تحليل الشعور بالحضور — ممارسته
منهجياً — الحضور الفاض — أنواع الدعاء خمسة، عند ابن عربي —
الدعاء المنهجي دخل المسيحية في عهد متأخر — الصلاة — صلوات
الرهبان — منهج الدعاء الشعوري عند ابن عربي — الرهبانية —
التفكير المنهجي في الإسلام — طريقة الغزالي - مذهب ابن عربي —
التلاوة .



تحت هذا العنوان العام يجمع الرهبان المسيحيون المحدثون كل أعمال التقوى
التي تسهل ممارستها المستمرة الوصول تدريجياً إلى الكمال الصوفي والزهدى .^(١)
وابن عربي - ويخلق بنا أن نفوه بهذا - لا يسردها كلها . ولا يعالجها تفصيلاً
تحت هذا العنوان العام . لكنه يتفق مع الرهبان النصارى في اقتراح ممارسة غالبية

(١) راجع مثلاً Scanamel i, Directorio ascético > ١؛ و Le Gaudier
في كتابه « في كمال الحياة الروحية » ، القسم الخامس ، وقد أشار إليهما الأب ريتشكونا.ال في
كتابه : « محاضرات في اللاهوت الزهدي والصوفي » (مدريد ، سنة ١٩١٤) ، > ١
فصل ٣ ، ص ٦٢ .

وسائل السكال هذه ، وهى : تنظيم الحياة ؛ محاسبة النفس ؛ استشعار الحضور الإلهى ؛ الدعاء فى مختلف أشكاله : بالصوت أو بالفكر ، والتلاوة والذكر ، والتفكير الخ ؛ اختيار مرشد روحى وفتح الجسم . وهاتان الوسيلتان الأخيرتان قد درسناهما فى فصول سابقة^(١) .

وأولى هذه الوسائل ، وهى تنظيم الحياة ، تتشابه مع طريقة الحياة فى الخلوة إذا كان الأمر يتعلق بمن يعيشون فى خلوة (خانقاه) ؛ أما عامة الناس الذين يعيشون فى الدنيا ويسلكون سبيل التقوى فابن عربى يقدم إليهم فى كتاب « كنه ما لا بد للمريد منه » تخطيطاً اجمالياً لتوزيع ساعات اليوم بين التزامات التعاليم وممارسات التقوى التى تشغل أوقات الفراغ : التلاوة ، المحاسبة ، التفكير الخ^(٢) . ويجدر بنا فى هذا المقام أن نذكر أن بعض شيوخ ابن عربى مثل أبى عبد الله محمد بن قسوم الأشبيلي ، كان يقسم ليله ونهاره تقسيماً دقيقاً ويختص كل ساعة بأعمال تقوى معينة^(٣) . ومعنى هذا أن خطة الحياة كوسيلة للتكميل ، كانت قاعدة يتبعها الصوفية المسلمون ، كما كان يتبعها الرهبان النصارى ، خارج الخلوة (الخانقاه) ودخلها^(٤) . وباقى الوسائل تحتاج إلى مزيد من الدراسة . ولنبدأ بمحاسبة النفس .

وفائدة هذه الرياضة وفعاليتها فى تصحيح الرذائل والنقائص الروحية — واضحتان : والمحاسبة تتألف أساساً من ثلاث عمليات : تبصر الأخطار أو

(١) الفصول ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٢) « كنه الأمر للمريد منه » ص ٥٣ وما يليها . (٣) « رسالة القدس » ص ٧

(٤) لا يدخل ابن عربى فى تفاصيل هذه المسألة التى كرس لها الغزالي فى كتاب « الإحياء » (١٠ ص ٢٢٨ — ٢٤٢) باباً خاصاً بعنوان « ترتيب الأوراد » فيما يتصل بخطة الحياة العامة بالنسبة إلى كل مؤمن والخاصة بالفئة إلى كل مهنة (صوفى ، أستاذ ، تلميذ ، صانع أو عامل ، صوفى متفكر) . والخطة العامة مخصص ثمانى ساعات للنوم فى الليل والنهار ؛ وتفرض تخصيص بعض الوقت فى مطلع النهار للتفكير والاستعداد لمحاسبة النفس فى الليل .

الفرص للإثم قبل وقوعه ، وتوفير أسباب تجنبها ، ومراجعة نتائج الصراع الحسنة أو السيئة^(١) . ومن غير أن ننكر السوابق الرواقية لهذه العملية^(٢) .
وهي المحاسبة ، فما لا ينكر أن المسيحية لها الفضل في إعطائها حق المواظن في حياة الزهد ، وتنظيمها باهتمام بالغ . وقد جمع الأب فترينجان كمية هائلة من المواضع المتعلقة بمحاسبة النفس ، استخرجها من كتابات الرهبان والآباء ، الشرقية والغربية^(٣) . ولديهم جميعاً — القديس بسيل ، والقديس يحيى الذهبي الفم ، والقديس أوغسطين ، ومارافرام ، والقديس يوحنا كليماخوس ، وكسيانوس بتجلى بوضوح أنهم حين يوصون بهذه الرياضة لا يفكرون في محاسبة النفس التي هي مدخل لاغنى عنه للاعتراف الديني وإنما يشيرون إلى عمل من أعمال التقوى اليومية . ففي كل ليلة ، قبل النوم ، يجب على النفس أن تستعيد ذكر مافعله وما أهملته في يومها ، حتى تحاسب نفسها أمام الله على ما ارتكبته من معاصي ونقائص وتعمل على تلافيتها في المستقبل . وبعضهم يشبهون محاسبة النفس هذه بحساب الأرباح والخسائر ، والدخل والمخرج ، الذي يجب على كل تاجر ناجح أن يقوم به كتابة كل يوم من أجل نجاح تجارته ، ولهذا يوصون بأن يضاف إلى المحاسبة المسائية ، التي هي محاسبة النفس بالمعنى الدقيق ، محاسبة أخرى صباحية لتوقع ماسيجرى^(٤) . ومن هذا التشبيه سرعان ما نشأ

(١) راجع في كتاب « الدراسة المقارنة للأديان » (٢ ص ٢٨٨ — ٢٨٩) تأليف Pinard d la Boullaye تحليل هذه الرياضة وأثرها الأخلاقي والديني .

(٢) راجع مثلاً ما يقوله إبيكتاتوس في كتابه Diatribas (نشرة ديدو ، ص ١٧٤) « تأمل فيما اقترحت لنفسك وما منه فعلت وما لم تفعل ، وكيف سررت لأمر ، وحزنت لأخرى ؛ وأعد الشيء إلى حيث انتزعته منه كلما أمكن ذلك » .

(٣) راجع De examine conscientiae Juxta ecclesiae ... a P.H. Watrigant S.J. المطبوع في Enghien ببلجيكا سنة ١٩٠٩ . وراجع أيضاً Besse ، الكتاب المذكور ص ٧٤ — ٧٥ ر Pourrat ص ١٨٠ ،

(٤) مثلاً مارافرام ، يحيى الذهبي الفم ، والقديس يوحنا كليماخوس في كتاب فترينجان المذكور ، صفحات ٤ ، ١٠ ، ١١ .

بين الرهبان استعمال دفتر على هيئة مذكرة يسجلون فيها يومياً الخطايا ليسهل
بها محاسبة النفس في المساء . والقديس يوحنا كليماخوس يؤكد في كتابه
«معراج السماء»^(١) أن الرهبان في مصر كان من عاداتهم أن يحملوا معهم دفترًا
صغيراً معلقاً بحبل ، فيه يقيدون حتى خواطرهم ، في كل يوم ، وهم في هذا
يتابعون نصائح مؤسس الطريقة .

وقد ظهرت محاسبة النفس في الإسلام في القرن الأول عند الصوفية المسلمين

فالحسن البصري ، وهو قريب العهد بالنبي محمد [صلعم] ، إذ ولد في سنة ٦٤٣ م
[سنة ٢٣ هـ] يتكلم في كتبه عن المحاسبة السابقة على العمل . وبعد ذلك بقرن
نجد الحارث المشهور بأقب « المحاسبي » لأنه يلخص السكال الروحي في ممارسة
المحاسبة^(٢) . وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) نجد المحاسبة تشغل
مكانة راسخة في متون التصوف : فأبو طالب المكي يكرس لها فصلاً طويلاً
في كتابه « قوت القلوب »^(٣) . والغزالي هو الذي نظم في كتابه « إحياء علوم
الدين »^(٤) المذهب الموروث عن أسلافه مكرساً صفحات حافلة للمحاسبة :
فضائلها وفوائدها ودرجاتها والمواد التي ينبغى أن تجرى المحاسبة عليها والطريقة
العامة لممارستها . ويهمننا أن نشير هنا إلى مايلي ، مستخلصاً من مذهبه ١٠ — يرى
الغزالي — ويشبهه في هذا الرهبان المسيحيون — أن المحاسبة شبيهة بما « يفعل
التجار في الدنيا مع الشركاء في آخر كل سنة أو شهر أو يوم » والتشبيه واحد
عنده وعند أولئك .

-
- (١) في (Biblioth. SS. PP. (éd. De'ahigne, Paris. 1589) ص ٣٣٣ : « وكان يحمل على جابه معلقاً في حبل دفترًا صغيراً فيه يقيّد كل يوم أفكاره ...
وطالب إلى كثيرين أن يفعلوا نفس الشيء . وكان ذلك بناء على ما أوصى به الأب القديس »
(٢) راجع ماسينيون : « بحث في نشأة المصطلح الصوفي » ١٧٠ ، ٢١٥ .
(٣) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٠ هـ ص ١٠٧ — ٨١ .
(٤) « » « » ١٣ ٢ هـ ص ٢٨١ — ٣٠٤ . وراجع : أسين : « تصوف
الغزالي » (بيروت سنة ١٩١٤) ص ٩٠ .

٢ — ووفقاً لهذا التشبيه ، على الصوفي أن يوزع المحاسبة بين مرتين : مرة في « أول النهار » يشارط فيه نفسه على سبيل التوصية بالحق . ومرة « في آخر النهار ساعة يطالب فيها النفس ويحاسبها على جميع حركاتها وسكناتها » (« الإحياء » ج ٤ ص ٣٤٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٦ م) . يضاف إلى ذلك أنه في « كتاب التفكير ^(١) » من الإحياء [ج ٤ ص ٣٦١ وما يليها من نفس الطبعة] وهو يبحث في المعاصي الذاتية ينصح باستعمال « جريدة » فيها يقيّد المؤمن المعاصي والطاعات ، ويعلم فيها ما تجنبه من المعاصي أو أداه من الطاعات حسبما يقرر في المحاسبة لنفسه كل يوم . وبعد الغزالي بقرن ، نجد شيخاً شهيراً من مشايخ الصوفية هو أبو حفص عمر السهروردي يحدد المحاسبة في كتابه « عوارف المعارف ^(٢) » فيقول : « كل كلمة وحركة على خلاف الشرع تنسكت في القلب نكتة سوداء . . . وكان بعض المحاسبين يكتب الصلوات ^(٣) في قرطاس ، ويدع بين كل صلاتين بياضاً ؛ وكلما ارتكب خطيئة من كلمة غيبة أو أمر آخر خطأً ؛ وكلما تكلم أو تحرك فيما لا يعنيه نقط نقطة ليعتبر ذنوبه وحركاته فيما لا يعنيه ليضيق مجارى الشيطان » .

ومن الشرق الإسلامي انتقلت فكرة المحاسبة إلى الأندلس الإسلامي بسرعة : إذ نجد في مستهل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أن ابن مسرّة القرطبي كان يمارسها ويوصي بها مريديه ، ولا بد أن يكون قد تعلمها أثناء مقامه في المشرق من أصحاب ذى النون المصري والنهرجوري الفارسي . وقد تحدثنا بالتفصيل عن مذهب ابن مسرّة الروحي في موضع آخر ^(٤) وأبرزنا التأثير

(١) « الإحياء » ج ٤ ص ٣١٠ — ٣١١ .

(٢) طبعة القاهرة ، على هامش « الإحياء » ج ٤ ص ٢٠٩ .

(٣) يقصد الصلوات الخمس . (٤) راجع أسين : « ابن مسرّة ومدرسته » ص ٧٨

الشامل العميق الذى أحدث فى التصوف الإسلامى فى الأندلس . واستمرت مدرسته طوال قرون فى الأندلس ، ومنها انبثق فى القرن السادس (الثانى عشر الميلادى) ابن عربى الذى يعد أعظم ممثليها . وابن عربى يقرر صراحة أنه تعلم من شيخين له هما أبو عبد الله بن الجاهد وأبو عبد الله بن قسوم — محاسبة النفس كل يوم ، وفقاً للطريقة المستخدمة كما رأينا فى الشرق الإسلامى والمسيحى . وبفضل أقوال ابن عربى عن نفسه نعرف الأهمية التى أعارها إلى هذه الرياضة الروحية (أعنى المحاسبة) وما أسهم به فى تكميلها : فشيوخه لم يكونوا يقيدون فى جريدتهم غير عورات النطق والعمل التى يمكن أن يكونوا قد اجتروها أثناء النهار ؛ أما ابن عربى فقد أضاف إلى ذلك الخواطر والأهواء والأفكار ، التى ينبغى تصحيحها أو تجنبها ، وكذلك النية التى عنها صدرت الأعمال الخارجية . وكانت هذه الرياضة تتألف من جزئين ، كما هى الحال أيضاً فى الرهبانية المسيحية الشرقية : فى أول النهار يقيد فى الجريدة ذنوب الفكر والقول والعمل التى ينبغى على المؤمن تجنبها ؛ وفى آخر النهار ، قبل النوم ، يستذكر ما فعل وما قال وما فكر فيه ، ويقارنها بما قيده فى جريدته ليرى فى أى الأحوال عصى الله ، حتى يفرض على نفسه العقوبة التى تستحقها ويتوب عنها ، وفى أى الأحوال أطاع الله حتى يشكره ويحمده . ولا يضيف ابن عربى فى رسائله إلى هذا إلا القليل جداً . واقتصر فى كتاب « الأمر » على تعريف المحاسبة ، وفى « السكنة » على بيان فائدتها الروحية^(١) .

(٥) راجع ما قلناه من قبل فى الجزء الأول ف ١ ، و « رسالة القدس » بند ٧ . يضاف إلى ذلك « الفتوحات المكية » ج ١ ص ٢٧٥ .

(١) راجع « الأمر » ١٠١ ؛ « كنه ما لا يدركه » ٤٥ . والمشهد أن هذه الرياضة التى مارسها المسيحية منذ زمن بعيد ، انتشرت فى اتجاهين : أحدهما فى التصوف الإسلامى المشرقى والمغربى ؛ والثانى فى الرهبانية المسيحية العربية . فالقديس أغناطيوس دى لويولا يوصى بهما فى كتابه « الرياضات » . لكن لا يمكن اجزم بيقين أنه أخذها عن الإسلام . وقد انتهيت إلى =

يقول ابن عربي للمريد : وتحقق أن ما في الوجد أحداً إلا هو [الله] وأنت وهذه الفكره العميقة ، التي نشبهها تماماً فكرة ممثلة عند القديسة تريزا الآبائية ومن أجلها أشاد بها لينتس إشادة بالغة ^(٣) — هي عند ابن عربي الينبوع الذي يفيض عنه الشعور بالحضور الإلهي .

والخصائص النفسية لهذا الشعور لم تحلل ، فيما يبدو . بالوضوح والعمق اللذين يستحقهما لأهميته في الحياة الصوفية . ^(١) وابن عربي يقتصر على الإشارة إليه ، أعني « الحضور » ، إشارة عابرة في رسائله ، دون أن يكرس له باباً قائماً برأسه ، بيد أن المواضع الأربعة أو الثلاثة التي فيها يشير إلى « الحضور » الإلهي تكفي لاستخلاص بعض محتواه النفسي . إنه الإيمان أو اليقين الباطن أن الله يولى نظراته في كل لحظة إلى القلب الإنساني : لكن لا بمعنى أن النفس ككل موجود ، حاضرة دائماً للعلم الإلهي ، لأنه في هذا المعنى ويدور الإيمان حول عقيدة دينية من نوع صوفي خاص : هي وسيلة انتقال أفضال الإشراق التي

هذه النتيجة قبل سبع وعشرين سنة عندما تعرضت لهذه المسألة في بحثي بعنوان « تخطيط عام لاصطلاح فلسفي وكلامي إسلامي » (سرقطة ، « مجلة أرغون » ، سنة ١٩٠٣) وقد شبه ماسينيون فكرتي (عن خطأ ، من غير شك ، في تفسير عماراني) وذلك حين عزا إلى (و كتابه « بحث في نشأة المصطاح الصوفي » ص ٥٣ ، تعليق) أنني افترضت أن القديس أغناطيوس قد انتحل المحاسبة نقلاً عن النص العربي للسهروردي . (٢) « التدبيرات » ص ٢٣٢ .

(٣) وذلك في كتابه « مقال في ما الطبيعة » ص ٣٢ وفي رسالته (غير المنشورة) إلى كلارك في ١٠ ديسمبر سنة ١٦٩٦ (أوردها باروزي في كتابه « يوحنا الصليبي » ، باريس سنة ١٩٢٤ ، ص ٧٠١ — ٧٠٢) فقال لينتس : « أما عن القديسة تريزا ... فقد عثرت عندها على هذه الفكرة الجميلة وهي أن النفس يجب عليها أن تتصور الأشياء كما لو لم يكن في العالم غير الله وهي فحسب » . ويمكن مقارنتها بعبارة مشابهة تماماً قالها القديس يوحنا الصليبي في كتابه « نصائح وكلمات روحية » (رقم ٣٤٥) : « عس في هذا العالم وكأنه لا يوجد فيه غير الله ونفسك » . ونص عبارة القديسة تريزا (« حياتها » الفصل ١٣) هو : « وأحسب أنه لا يوجد على الأرض إلا الله وهي (أي النفس) » .

(١) راجع Poulain : Les grâces d'oraison ، باريس سنة ١٩٠٦ ، الفصل الخامس ، ص ٦٥ وما يليها .

(م ١١ — ابن عربي)

منحها الله للنفس أثناء خطراتها معه ، والحرمان منها معناه هجر الله للنفس^(٢) ومن بين المشاعر الأخرى المتضمنة في « الحضور » الألهى شعور مزدوج مؤلف من الخوف والحياء : فإن النفس وقد ايقنت أن الله يلاحظها ، فإنها ترتعد خوفاً من هجر الله إياها إذا لم تتجاوب مع الألفاف التي تتلقاها ، وتسربل بالخجل وهي تتخيل أن الله ، وهو يطلع على أخفى مافى القواد ، يجده يسيطر عليه غيره^(٣) ويضاف إلى إعتقاد النظر ، الاحساس بالقرب^(٤) ؛ ولكنه ليس قرباً حسيّاً أو خيالياً ، بل روحياً^(٥).

وممارسة هذه الرياضة لا يقصرها ابن عربى على الساعات التي فيها يقوم الصوفى بالصلاة أو التفكير أو أى فعل من أفعال العلم أو النصيحة . ولو كان الأمر كذلك لاختلطت بما يقتضيه الانتباه والنية ، وهما لا غنى عنهما الصحة وثواب الأعمال الدينية كلها . بل يؤكد ابن عربى بوضوح ضرورة المحافظة على الحضور الإلهى فى كل لحظات النهار التى لا تشغلها الفروض الدينية ، أى فى غير وقت الصلاة^(٦).

ويوصى باستخدام طريقتين لتحقيق هذا الحضور الالهى باستمرار: إحداهما أن يصحح الصوفى فى كل فعل النية الصادقة فى تخلية النفس من كل ما ليس الله إلى أن تصبح هذه النية عادة^(٧) ، والثانية هى الفرار أو العزلة ، جسمياً ومعنوياً معاً من الدنيا ، لأن الأنس بالله ، الذى يتضمنه الحضور ، يقتضى البعد عن الخليقة ، أى العزلة^(٨).

وفى كلام ابن عربى عن مقام « المحبة »^(٩) يتحدث عن حضور إلهى

-
- | | |
|-------------------------|----------------------------|
| (٢) « الأمر » ١٠٦ . | (٣) « الأمر » ١١٠ . |
| (٤) « تحفة السفرة » ٣ . | (٥) « التدبيرات » ٢٣٢ . |
| (٦) « كنه » ٤٣ ، ٥٩ . | (٧) « الأمر » ٨٦ ، ٩٧ . |
| (٨) « الأنوار » ١٣ . | (٩) « الفتوحات » ٢ ص ٤٢٩ . |

لا يتحقق بالوسائل العملية التي ذكرناها، بل بفضل إلهي خارق يتنحه الله لأصفيائه
وهنا لا يكون الأمر أمر حضور، بل أمر تجسد خيالي للمحبوب خارج العين
على شكل جسماني. قال ابن عربي: «ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي
يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله
عليه وسلم — فلا أقدر أنظر إليه. ويخاطبني وأصغى إليه وأفهم عنه. ولقد
تركني أياماً لا أسيغ طعاماً. كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها، وينظر إليَّ
ويقول لي بلسان أسمع به أذني «أتأكل وأنت تشاهدني؟! «فأمتنع من الطعام
ولا أجد جوعاً. وأمتلىء منه. حتى سمنت وثملت من نظري إليه. فقام لي مقام
الغذاء». ومع ذلك فإن هذه الظاهرة ليست من النوع الذي ندرسه الآن، أي
الوسائل العملية لبلوغ الكمال. بل هي من نوع كرامات الرؤية، التي سندرسها
في موضعها فيما بعد

وإبن عربي يشير إلى خمسة أنواع من الدعاء في رسالته إشارة عابرة وهي:
«الصلاة» وهي فرض على كل مسلم؛ «تلاوة» القرآن تلاوة تفكير؛
«التفكير» بالمعنى الحقيقي؛ «والسمع» أي الإنشاد الديني؛ التأمل الناشئ
عن الخلوة، ويتكون من تلاوة أدعية على التكرار. فيها ذكر الله، وهذا
هو «الذكر».

والذين أرخوا للحياة الروحية في المسيحية قد نبهوا، بعد أبحاث دقيقة قاموا
بها في هذا الصدد، إلى أنه حتى قلب القرن الخامس عشر الميلادي كانت كل
صور الدعاء (الصلاة) التي تستخدمها أقدم الطرق الدينية الديرانية في الشرق
والغرب تقتصر، أو بالأحرى تقوم، على تلاوة الفرائض الإلهية: وكانت
الأفكار النفسية المتنوعة التي تحتويها النصوص المقدسة كافية لتكون غذاء

للنفوس التقية من أجل بث مشاعرو أفكار ورغبات روحية ، دون أن يشعروا بالحاجة ، طوال عدة قرون ، إلى ابتكار شكل جديد منظم ومنهجي للدعاء والصلاة . ونفس رياضة الذكر هذه التي كان يمارسها الرهبان والمتعبدون في الشرق المسيحي ، كانت تقوم على أساس نصوص موجزة محفوظة عن ظهر قلب أما التأمل ، بالمعنى الحقيقي ، كما يفهم اليوم ويمارس ، فليس لدينا أى خبر عنه قبل القرن الخامس عشر الميلادى . نعم ، إن الصلوات المفروضة ، وتلاوة الكتاب المقدس بل ومجرد منظر الطبيعة ، كانت فرصة ومادة للخواطر التقية والتعليقات الروحية عند الرهبان في تلك العصور السالفة البعيدة؛ لكن لم يكن ثم منهج ثابت يحدد قواعد العمل الروحي ، فيما يتصل بالموضوع والزمان والمسلك الواجب اتباعه في التأمل . والشئ الوحيد الذى كانت القواعد الديرانية توصى به في هذا المقام هو المثابرة على الدعاء والصلاة ، بمعنى أن النفس ينبغي أن تظل مشغولة بذكر الله باستمرار سواء في الوقت الفارغ وفي وقت العمل اليدوى .^(١)

فلننظر ، بعد ذلك ، هل من الممكن أن ينشأ ، عن هذا الشكل الأوحى غير المتميز للدعاء ، مختلف الرياضات التي يوصى بها ابن عربى في رسائله .

والباحثون^(٢) في الاسلام من الغربيين قد تناقشوا في أمر الصلاة . وذهب البعض إلى بيان وجود بعض التشابه بينها وبين الصلوات عند المسيحيين في الملامح العامة، وذلك لدى الرهبان في سوريا والعراق في القرن الخامس الميلادى.^(٣) كما بين دوشين ، من ناحية أخرى ، أن تلاوة الفرائض الإلهية ، وهى شعيرة

(١) Besse ص ٣٩٩ — ٣٥٤ ؛ و Poulain ص ٣٨ — ٤٣ .

(٢) [أيضاً هنا المعنى العام للعبارة ، دون الترجمة الحرفية] .

(٣) راجع جولد تسبير : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ١٢ ؛ Besse ص ٣٣٢ — ٣٤٠ ؛ دوشين : « أصول العبادة المسيحية » ، باريس سنة ١٩٠٨ ، ص ٤٥٥ .

دينية دخلت في الكنيسة الناشئة ، ويمارسها المتعبدون خارج الأديرة ، أصبحت تدريجياً أولاً قانوناً شعائرياً عاماً لكل المؤمنين. وأخيراً تحولت إلى فريضة وواجب يقتصر القيام به على رجال الدين والرهبان ، ابتداءً من القرن الخامس بعد أن فترت الحمية الدينية الأولى فأصبح من المبالغ فيه أن يطلب إلى كل المؤمنين أن يتابعوا الصلوات كلها في الكنيسة .^(٤) وفي هذا الوقت جاء الأسلام فجعل الصلاة فريضة يجب أدائها خمس مرات في اليوم ، في المسجد أو خارج المسجد .

وابن عربي لا يضيف أهمية كبيرة إلى هذه الصورة الأولى للصلاة ، التي هي فرض على كل مسلم ، لأن اهتمامه الأساسي يتوجه إلى التكوين الروحي للصوفية ؛ لكنه لا يخلو نفسه من اقتراح الوسيلة الفعالة لرفع هذه الفريضة إلى مستوى التأمل الناشئ ، محولاً الدعوات اللسانية والأعمال البدنية التي تتضمنها إلى صلاة وجدانية حقيقية ، بفضل الانتباه والورع^(٥) ؛ قال : « فصل في الصلاة . فإذا توضأت فاسع في الخروج من الخلاف ، وتوضأ أسبغ وضوء يتوضأه أحد للصلاة وأتمه ؛ وسَمَّ الله في بدء كل حركة من حركاتك ؛ واغسل يديك بترك الدنيا منها ؛ ومضمض بالذكر والتلاوة ؛ واستنشق بشم الروائح الإلهية ، واستبر بالخضوع وطرح الكبر ؛ واغسل وجهك بالحياء ، وذراعيك إلى مرفقيك بالتوكل ، وامسح رأسك بالمذلة والافتقار والاعتراف وامسح أذنيك باستماع القول واتباع أحسنه ، واغسل قدميك لإيطاء كثيب المشاهدة . ثم أثن على الله بما هو أهله ، وصل على رسوله الذي أوضح لك سُنن الهدى ، صلى الله عليه وسلم . وقف في مصلاك بين يدي ربك من غير تحديد ولا تشبيه . وواجهه بقلبك كما تواجه الكعبة بوجهك . وتحقق أن ما في

(٤) دوشين ، الكتاب المذكور ص ٤٥٨ . (٥) «التدبيرات» ٢٣١ — ٢٣٢ .

الوجود أحداً إلا هو وأنت ، فتخلص ضرورة ، وكبره بالتعظيم ومشاهدة عبوديتك . وإذا تلوت فكن على حسب الآية المتلوة . فإن كانت ثناء على الله فكن أنت المحدث وهو الذى يتلو كتابه عليك فيعلمك الثناء عليه فيما يثنى به على نفسه . وكذلك فى آية الأمر والنهى وغير ذلك ، لتقف عند حدوده ، وتعرف ما وجه عليك سيدك من الحقوق فتحضرها فى قلبك لأدائها والمحافظة عليها . والحظ ناصيتك بيده فى ركوعك ورفعك وسجودك وجميع حركاتك ، فتسقط لك الدعوى فى هذه الملاحظة حتى تسلم . فإذا سلمت فابق على عقدك أنه ما ثم أحدٌ غيرك وربك سبحانه ، وسلم باللفظ على مَنْ أمرك ، فإن سلامك على نفسك^(١) . وهكذا تتوجه قوى النفس إلى الله ، وتطبق على كل حركة من حركات الصلاة المعنى الروحى الذى يكمن فيها ، فتنشأ مشاعر روحية تتفق وهذا المعنى ، وهذه بدورها تدفع الإرادة إلى تحقيق الأفعال الخاصة بكل فضيلة تناسبها . وهذا التأويل الوجدانى ذو أهمية خاصة بالنسبة إلى تاريخ علم النفس الدينى . ودون أن يكون من الممكن القول بأن الصلاة هنا وجدانية من النوع الذى دعا إليه فيما بعد برول^(٢) [١٥٧٥ — ١٦٢٩] فإن من الممكن المقارنة بينهما من حيث دعوة كليهما إلى تغليب العاطفة على الفكر فى الصلاة — وقد سبق ابن عربى إلى هذا الاتجاه الغزالى فى كتاب « الإحياء^(٣) » . فقد كرس فيه صفحات طويلة لحث النفس على الفيض الوجدانى فى ممارسة شعائر الصلاة . وكان ابن عربى أوجز واقتصر على بيان أحوال النفس المناظرة لكل شعيرة من شعائر الصلاة . وها هى ذى باختصار سلسلة المشاعر الناجمة عن ذلك ويكفى ذكر أسمائها لفهم أهمية هذه الطريقة روحياً : الشعور بالتواضع ، والألم

(١) [أوردنا نص ابن عربى بالتفصيل]

(٢) [كاردينال ودبولماسى ولاهوتى ومصاحح الكرملين فى فرنسا]

(٣) راجع أسين : « الغزالى : مذهبه فى التوحيد والأخلاق والزهد » ، ص ٣٧

والحياء في حضرة الله ؛ خلوص النية في عبادته ؛ العزم على الزهد في شئون الخلق ؛ الشعور بإسلام الإرادة إلى الله ؛ الحمد والشكر والرجاء الخ .

وفي القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) جمع الغزالي في «الإحياء» كل الآراء الخاصة بالتأمل المتهجى التي قال بها ومارسها عملياً الصوفية المسلمون منذ صدر الإسلام . وقد ذكرنا أن هذه الرياضة الروحية لم يكن لها من قبل نظير في الرهبانية المسيحية : ومن هنا كانت أهمية السوابق الإسلامية في تاريخ هذه الرياضة ، لأنه حتى القرن الخامس عشر الميلادي لم تظهر لدى الطرق الرهبانية المسيحية في الغرب البوادر الأولى لمنهج في الذكر بالمعنى الحقيقي^(١) .

وما يذكره الغزالي^(٢) فيه تشابه وثيق مع ما يسميه الرهبان المسيحيون ، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي [أي بعد الغزالي بخمسة قرون] ، « رياضة القوى » Ejercicio de Potencias las : وأول ما يذكره الغزالي هو التذكر . وهو إحضار مادة التفكير في القلب (من كلمات أو أفكار أو أفعال) وبعده يأتي الاعتبار ، وهو موازنة الحقائق أو الأعمال المتذكّرة ، وهو رياضة للعقل عملية أكثر منها نظرية ؛ وأخيراً ثمرة التفكير ، وهي الأحوال والأعمال . والغزالي يذكر أمثلة أو نماذج لهذا التفكير في كتاب « الإحياء » ، خاصة بالمبتدئين وبالسالكين : فالأولون يتفكرون في ذنوبهم هم وذنوب الغير ، وفي الفضائل وأمور الآخرة ، الخ ؛ والآخرون وهم السالكون شغلهم هو الكمالات الإلهية .

وابن عربي ، بتشككه الصوفي ، عارض في استخدام التأمل رياضة دينية .

(١) Poulain ص ٣٨ — ٤٣ : Watrigant : « بعض دعاة التفكير المتهجى في

القرن الخامس عشر » (انجاس ، إيجيكا ، سنة ١٩١٩)

(٢) « الإحياء » ص ٤٠ ، ص ٣٠٤ . راجع : أسين : « تصوف الغزالي » ص ٩١

فعنده أن العقل عاجز عن تجنب الخطأ والشك في البحث في كل حقيقة . وهو أكثر تعرضاً للضلال فيما يتعلق بالبحث عن الفضائل فوق الطبيعية^(٣) . لكن كما رأينا ، كانت تقاليد الصوفية قد اتخذت التأمل المنهجي رياضة روحية . والقرآن [الكريم] والحديث [الشريف] يدعوان إلى التفكير والاعتبار حتى تتحلى النفس بالتقوى وتستشعر الخواطر المؤدية إلى النجاة . لهذا حاول ابن عربي أن يحل هذا التعارض بالحل البارع التالي : ينبغي أن يستخدم التفكير بالقدر المحدود الذي أوصى به الله في كتابه العزيز ووفقاً للآيات الواردة في القرآن الداعية إلى التفكير . وفيما عدا هذه الأحوال فإن التفكير في الله في ذاته ، أو في المخلوقات للارتفاع منها إلى الله بالاستقراء ، أو في الله للنزول إلى المخلوقات بالاستدلال — بدا لابن عربي أمراً غير مفيد أحياناً ، وخطراً أحياناً أخرى ، لأنه لا يوجد شبه بين الخالق والمخلوق ، بل بينهما هوة لا يمكن عبورها وفوارق عميقة أساسية إلى حد أنه لا طرف من الطرفين — الخالق والمخلوق — يمكن أن يدل العقل بواسطة تصور على المضمون الجوهرى للآخر : فإذا كان الخالق هو كل ما ليس الله ، فإن البحث عن الله بواسطة النظر في الخلق أمر لاجدوى فيه وغير معقول ، وكذلك ضده وهو البحث عما ليس الله بواسطة النظر في الله ؛ وكما أنه ليس من الأدب أن نستخدم الله وسيلة للوصول إلى ما ليس الله كذلك لا يجوز أن نتخيل أن ما نبحث عنه في الله هو الله نفسه ، إذ في هذا خطأ وتناقضٌ بيننا ، لأن من يزعم بعقله النظرى أن يبحث عن الله نفسه في الله يبدأ من فرض أنه يعرفه . [قال ابن عربي : « وليس للفكر حكم ولا مجال في ذات الحق : لا عقلاً ولا شرعاً . فإن الشرع قد منع من التفكير في ذات الله : وإلى ذلك الإشارة بقوله : « ويحذركم الله نفسه » أى لا تتفكروا فيها . وسبب ذلك ارتفاع المناسبة بين ذات الله وذات الخلق . — وأهل الله لما علموا

(٣) راجع « الخصائص العامة لمذهبه » بند ٣ .

مرتبة الفسکر ، وأنه غاية علماء الإسلام وأهل الاعتبار من الصالحين ، وأنه يعطى المناسبات بين الأشياء ، تركوه لأهله ، وأنفوا منه أن يكون لهم حالاً والفكر حال لا يعطى العصمة ، ولهذا مقامه خطر ، لأن صاحبه لا يدري هل يصيب أو يخطئ ، لأنه قابل للإصابة والخطأ . فإذا أراد صاحبه أن يفوز بالصواب فيه غالباً في العلم بالله ، فليبحث عن كل آية نزلت في القرآن فيها ذكر التفكير والاعتبار ، ولا يعدّ ما جاء به ذلك في غير كتاب ولا سنة مؤثرة فإن الله ما ذكر في القرآن أمراً يتفكر فيه ونص على اتخاذه عبرة ، أو قرن معه التفكير إلاّ والإصابة معه والحفظ ، وحصول التصور منه الذي أراده الله لا بد من ذلك ، لأن الحق ما نصبه وخصه في هذا الموضع دون غيره إلاّ وقد مكّن العبد من الوصول إلى علم ما تصوره به هناك . فقد ألقيتُ بك على الطريق . وهكذا وجده أهل الله . فإن تعديت آيات التفكير إلى آيات العقل أو آيات السمع أو آيات العلم أو آيات الإيمان ، واستعملت فيها الفكر ، لم تصب جملة واحدة . فالتزم الآيات التي نصبها الحق لقوم يتفكرون ؛ ولا تعدّ بالأمور مراتبها ، ولا تعدّل بالآيات إلى غير منازلها . .

[« التاركون للفكر رجال أرادوا رفع اللبس عنهم فيما يريدون العلم به ليحققوا بوراثة من قيل فيه : « وما ينطق عن الهوى » ، وبما فطر عليه من فطر من المخلوقات كالملائكة ومن شاء الله من المخلوقين الذين فُطروا على العلم بالله ، والموحي إليهم ابتداءً من الله وعناية بهم ؛ ولأن الأفكار محل الغلط . والطائفة الأخرى توجب ترك التفكير ، لأن التفكير جولان في أحد أمرين : إما في المخلوقات ، وإما في الإله . وأعلى درجات جولانه في المخلوقات أن يتخذها دليلاً . والمدلول يناقض الدليل ويقابله . فلا يجتمع دليل ومدلوله عند الناظر أبداً . فأروا ترك التفكير ، والاشتغال بالذكر ، إذ هما مشروعان . فإنه لو مات في حالة الفكر في الآيات لمات في غير الله ، وإن كان يطلبها الله

ولكن لا يكون له شهود إلهي . وإن كان جولانه في الإله ليتخذ دليلاً على المخاوقات والكائنات ، كما يراه بعضهم ، فقد طلبه لغيره ، وهو سوء أدب مع الله ، حيث ما قصد النظر فيه إلا ليدلّه على حكم الكائنات . ولو استند إليه فما طلبه لغيره . وإن ظن أنه يحول بفكره فيه ليتخذ دليلاً على نفسه فهذا غلطٌ بَيِّن . فإنه لا ينظر فيه إلا وهو عالم به . فإن نظر فيه يعنى هل يصحُّ أن يكون دليلاً على نفسه فهذا غاية الجهل . فإنه لا شيء أدل على الشيء من نفسه . فلما رأوا مثل هذا النظر تركوه . فإذا نفكروا مَنْ هذه صفته كان مثل الذي يشكر الخلق لإحسانهم . فشكروهم عبادة ، لأن الله أمر بشكرهم ؛ وكذلك أمرهم بالتفكير فيما أمرهم أو عَيَّنَ لهم أن يفكروا فيه . فيتفكرون امتثالاً لأمره تعالى ، لا غير . ويكون ما ينتجه من العلم عندهم في حكم النبع ، لأن علوم الفكر بكل وجهٍ ما تقوم مقام علوم الذكر والوحى والوهاب الإلهي في الرفعة والمكانة^(١) » [.

وكل هذا الاحتجاج ، الحافل بالمفارقات ، يتجه إلى نفس القصد الشكلي الذي يهدف إليه إنكاره للاستدلال العقلي في التوحيد والأخلاق . وابن عربي لا يستثنى التصوف من هذا المعيار العام ، وهو إنكار قدرة العقل . ولهذا يترك التفكير للمبتدئين ، ويولى كل تقديره واهتمامه لمنهج الذكر في الخلوة ، ويسميه رياضة الخلوة ، كما سنرى فيما بعد .

أما المريدون المبتدئون والناس الذين يرغبون في التكميل فيوصيهم ابن عربي بالتلاوة ، أى القراءة الروحية المقرونة بالتأمل ، التي هي من ناحية ما تأمل منهجى أيضاً . ولهذا ندرجهما تحت باب واحد . ولم يرد إلا القليل من المواضع

(١) الفتوحات » ح ٢ ص ٣٠٤ — ٣٠٦ . قارن القديس يوحنا الصليبي : « شعلة الحب المتوهجة » ، المشد الثالث ، الببت رقم ٣ ؛ « صعود الكرملي » ١١٢ ؛ « الليلة الظلماء » ١ ؛

فيها إشارة إلى التلاوة^(١). والنص الذي يوصى به للتلاوة هو القرآن : يجلس العابد على الأرض ويضع المصحف على ركبتيه ممسكاً إياه باليد اليسرى ، ويمرّ بصره على ألفاظ النص الذي تتابعه اليد اليمنى ، ويقرأ بصوت عالٍ متأنياً ، حتى يركز انتباهه ويستخرج معنى كل كلمة وكل آية . ولكي تكون التلاوة مثمرة يجب عليه أن يصحبها بالمشاعر والخواطر التي يوحى بها النص للنفس ، وفقاً لأحوالها ، من ألم أو دعاء أو استغفار أو محن ، أو تعبد ، أو تواضع ، أو استرحام أو رجاء الخ .

ومع ذلك لا تخلو كتب ابن عربي من تأملات حقيقية من ذلك النوع السائد عند الرهبان والنصارى . ومن الأمثلة عليها خاتمة « رسالة القدس » . وموضوع هذه الخاتمة هو « النعم الإلهية^(١) » . وأخيراً نجد في وصفه لأحد شيوخه الذين آثرهم بالإعجاب ، وهو محمد بن قسوم الاشبيلي ، يمجّد قيامه يوماً بهذه التلاوة . والموضوعات التي فيها يدير تأملاته غالباً . وهي : أن الدنيا عبث ؛ ومقاصد الله حقيقة ؛ والجنة هي دار النعيم ، والجلال الإلهي^(٢) .

(١) « كنه مالا بد للمريد منه » ٤٤ و ٥٣ .

(١) راجع « رسالة القدس » ، ٤ ، الخاتمة .

(٢) راجع « رسالة القدس » بند ٧٠ . [ويترجم بالقرآن ويتلذذ به ، تارة في حضرة التوحيد ، وتارة في الجنة ، وتارة في الاعتبار ، وتارة في الأحكام بحسب مانعطيها الآية حتى يصبح فيخرج من صلاته وقد اطلع على علوم كثيرة في تلاوته من الله تعالى لم تكن عنده ، فهمه الله تعالى إياها من القرآن]

الفصل السابع

السماع

ممارسته في الرهبانية المسيحية — السماع في الإسلام في المشرق —
دخوله الأندلس في عصر متأخر — مسرح السماع الديني كما وصفه
ابن عربي : السامعون ، المنشد ، القصائد ، الانفعال الوجداني ،
توزيع الخرقه أو الثياب — ابن عربي ينتقد هذا العمل — نقده
« لسماع الشاهد » — الأصل المحتمل لهذه الشعائر الغريبة عن
الإسلام والمسيحية .

خلف لنا كسيان^(١) في « نظامه » وصفاً وثيقاً بدرجة كافية وحيالاً كان
عليه الإنشاد في الأديرة في المشرق : فلسطين ، سوريا ، العراق ، مصر — خلال
القرن الخامس الميلادي . يجتمع الرهبان للقيام بالإنشاد ، فينشدون مزمورين
على جوفتين وهم واقفون ، ويغني منشد واحد ثلاثة مزمورات أخرى ، بينما
سائر الرهبان يستمعون إليه جالسين في صمت . ويضاف إلى المزامير قراءات
وأحياناً أناشيد أو أغاني يبدو أنها لم تكن مأخوذة من الكتاب المقدس ، بل من
تأليف رجال الدين .

(١) [يوحنا كسيان (حوالي سنة ٣٦٠ — ٤٣٥) راهب لا يعرف مكان مولده .
التحق وهو شاب بدير في بيت لحم ، لم يلبث أن تركه لدراسة الرهبنة في مصر ، ثم صار
قسيساً في كنيسة القسطنطينية ، وأرسله يوحنا الذهبي الفم في بعثة إلى البابا أنوسنت الأول ،
واستقر بعد ذلك في الغرب ؛ حيث أنشأ بالقرب من سيليا ديرين حوالي سنة ٤١٥ ؛ وهناك
ألف كتابيه : « الظلم » ، و « المحاضرات » اعتماداً على المواد التي جمعها وهو في المشرق .
وفي الكتاب الأول عرّض قواعد الحياة الديرانية ، وهي قواعد أصبحت فيما بعد في الغرب أساساً
لكثير نظم الطرق الرهبانية .]

والمزامير والقراءات والأناشيد تختار بحسب الحالة النفسية للمجتمعين ،
وبحسب الظروف والمعاني ، ابتغاء إيقاظ الهمم وإثارة الحمية في القلوب . ويختتم
أحد الإخوان بعض الدعوات . ووصف كسيان لما كان يجرى في مصر أكثر
تفصيلاً وإيماء : يجلس الرهبان على هيئة جوقة ، ويصفون في صمت إلى المنشد
وهو ينشد المزمور واقفاً ، مقسماً إياه ، إذا كان طويلاً ، إلى مقطوعتين أو ثلاث
حتى لا يتعب الانتباه ، فإذا استغرقت الحمية أو غفل بحكم قلة الخبرة ولم يمسك
نفسه عند الحاجة ، فإن رئيس الجماعة يسكته ضارباً على المقعد ، وعند هذه
الإشارة ينهض الرهبان ويدعون ممدودي الأذرع لمدة بضع لحظات ويدعون
الله ساجدين ، وبإشارة أخرى من الرئيس ينهضون على أقدامهم وأذرعهم
مفتوحة ، والبعض منهم من شدة الانفعال الديني تنتابهم الجذبة وهم يدعون
أو أثناء سماع النشيد ، صائحين صيحات الفرح الروحي أو الوجد الأليم .

وليس من السهل تحديد العصر الدقيق الذي دخل فيه السماع عند الصوفية
في الإسلام ، لكن يمكن أن نؤكد أن صوفياً مصرياً ، هو ذو النون المصري ،
كان من أوائل الذين نشرو السماع في مستهل القرن الثالث الهجري (التاسع
الميلادي) . وكونه من عنصر غير عربي ، والوسط الذي ولد فيه ونشأ —
يعطيان لهذه المسألة قيمة العلامة : فهو نوبى الأصل ، ولد في أخميم في الصعيد ،
على الشاطئ الأيمن للنيل ، وكان اليونانيون يطلقون عليها إسم لاتوبوليس
Latopolis ، وبالقرب منها علم الراهب فليمون القديس باخوم التصوف ، قبل
أن ينشئ هذا في تبينه أول دير في القرن الرابع الميلادي ، هو الأصل في نشأة
كل الديرانية المسيحية في الشرق والغرب . وكان ذو النون من الصوفية الذين
يكثرون السياحة والأسفار كما كان صوفياً كثير التأمل . ومذهب الأحوال

والمقامات ، الذى كان ذو النون أول من رتبته ، بدا بدعة عند المساميين ، لأنه لم تكن له سابقة فى الإسلام^(٢). كذلك نجد أن السماع عد فى الإسلام بدعة ، وكان ذو النون كما قلنا من أوائل من نشروه . وهذه علامة تضاف إلى السابقة ، لافتراض أن أصل السماع ينبغى أن يبحث عنه خارج الإسلام . ذلك أن الصلاة فى الإسلام تقتصر على مجرد تلاوة من آيات القرآن بصوت خفيض ليس فيه أى تنغيم موسيقى . وعلى العكس من ذلك كان السماع ، أى الإنشاد الدينى كما سنرى ، نوعاً من الموسيقى الصوتية فيه « القوال » ينشد بصوت عال إما آيات من القرآن ، أو مقطوعات نثرية أو شعرية ، كموضوعات للتفكير من شأنها أن تثير فى النفس وجداً ونشوة . وهذا التعارض الواضح يكفى لتقوية الشكوك التى تزداد حينما نطلع على وصف ابن عربى لمجالس السماع بتفصيل ظاهر فى رسائله .

وينبغى قبل كل شيء أن نبرز الدهشة التى أثارها فى نفسه منظر السماع لما أن شاهده عياناً فى المشرق . وكانت دهشته أمراً طبيعياً جداً ، لأنه يظهر أن السماع لم يكن آنذاك مألوفاً فى أسبانيا الإسلامية : فابن عربى فى تراجم شيوخه الخمسة والخمسين التى أوردتها فى « رسالة القدس » لا يشير ولا مرة واحدة أدنى إشارة إلى السماع^(١) . وبعد وفاته بأكثر من قرن نجد فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) أن أحد الفقهاء فى غرناطة ، وهو

(٢) قارن أسين : « ابن مسرة » ، ص ١٤٨ — ١٥٤ ؛ وماسينيون « بحث فى نشأة المصطلح الفنى » ص ١٨٤ — ١٩١

(١) قبل ابن عربى بقرن نجد صوفياً أندلسياً هو أبو بكر الطرطوشى (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م) يتكلم عن السماع (ادون أن يشير إلى الأندلس) وينقده كما فعل ابن عربى . وظروفيهما متشابهة ، لأن الطرطوشى هو الآخر غادر وطنه فى شبابه ، ليستقر فى المشرق حتى وفاته . وتقد الطرطوشى لم يرد فى كتابه فى السياسة وعنوانه « سراج الملوك » ، بل فى كتاب « الحوادث والبدع » (مخطوط رقم ٥٣٤١ فى المكتبة الوطنية فى مدريد ، ورقة ١١٧ ب — ١١٩ ب .)

ابراهيم بن موسى الشاطبي^(٢) يدمغ جلسات السماع عند الصوفية بأنها بدعة حديثة العهد، ليست من الاسلام وكان [«جماعة من المساهين يجتمعون في رباط على ضفة البحر في الليالي الفاضلة ، يقرؤون جزءاً من القرآن ، ويستمعون من كتب الوعظ والرقائق ما أمكن في الوقت ، ويذكرون الله بأنواع التهليل والتسبيح والتقديس ، ثم يقوم من بينهم قوأل يذكر شيئاً في مدح النبي صلى الله عليه وسلم ، ويلقى من السماع ما تنوق النفس إليه وتشتاق سماعه من صفات الصالحين وذكر آلاء الله ونعمائه ، ويشوقهم بذكر المنازل الحجازية والمعاهد النبوية، فيتواجدون اشتياقاً لذلك ، ثم يأكلون ما حضر من الطعام ، ويحمدون الله تعالى ، ويرددون الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويبتهلون بالأدعية إلى الله في صلاح أمورهم ويدعون للمسلمين ولإمامهم ويفترقون »] .

وفي هذه الجلسات كان القوأل يقرأ بترتيل منغم جزءاً من القرآن ، كاستهلال لإشاد أناشيد تنشدتها المجموعة وتشاركها جماعة الحاضرين مقسمة إلى فرقتين ، وتختتم بأشعار تغنى على عزف الناي ، وعلى إيقاعه يجرى رقص وضرب للصنج من أجل إثارة الوجد . وهذه الزوائد المضحكة المسرحية على العملية الأصلية يظهر أنها لم تكن قد استحدثت بعد في العصر الذي عرفها فيه ابن عربي حين وصل إلى المشرق . فالأوصاف الدقيقة التي يوردها ابن عربي في كتابه « الأمر المحكم » للسماع توحى بالأولى أن السماع كان لا يزال يحتفظ بقسماته الإجمالية الجوهرية التي كانت لدى الجماعات التي وصفها كسيان في القرن الخامس الميلادي والتي لخصناها في مستهل هذا الفصل .

وعلينا الآن أن نعرض المنظر بحسب أوصاف ابن عربي . تجرى جلسة

(٢) توفي في سنة ٧٩٠ هجرية (١٣٨٨ م) . و كتابه الرئيسي ، الذي ننقل عنه هنا ، هو كتابه « الاعتصام » (طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م) في ٣ أجزاء . راجع فيه الجزء الأول ص ٣٥٧ ومايلها .

السماع في زاوية لا يدخلها العامة ، ولا يغشاها إلا الصوفية من أهل الطريق ، ويمنع من حضورها من ليسوا من أصحاب الطريقة والمريدون المبتدئون في أول الطريق الذين يعجزون عن تلقى تجربة الأحوال الصوفية العالية وبالأحرى يمنع حضورها على العامة من الناس وعلى أولئك العابدين الذين ينكرون السماع إذ ينبغي أن يعدوا في عداد هؤلاء ، ولكن هناك استثناء بالنسبة إلى المريدن الذين يرى الشيخ السماح لهم بذلك .

وهذا المنع لا يرجع فقط إلى أسباب مستسرة من باب المضمون به على غير أهله ، بل وأيضاً يرجع فيما يبدو إلى أسباب نفسانية صوفية يشير إليها ابن عربي : وهي تجنب أن يؤدي حضور العامة أو غير المشاركين في نفس الأفكار والمشاعر والأمانى — يؤدي إلى التشويش على نفوس العابدين والحيولة بينهم وبين الوصول إلى الاحتشاد النفسى اللازم للتفكير والانفعال الدينى ، بسبب عدم الانتباه وانشغال الخاطر بأمور أخرى .

يجلس الجميع على الأرض ، ويرأسهم الشيخ ، وهم يلبسون ملابسهم المعتادة ؛ وأحد الإخوان فقط يظل واقفاً : وهو « القوال » أى المنشد الذى ينشد ، ولما كانت جماعات الصوفية لا يوجد فيها دائماً منشد مختص جميل الصوت ، فإنها تلجأ إلى منشدين من خارجها إما أن يكونوا من العبّاد أو من عامة الناس ، ويشترط فيهم جمال الصوت وحسن الأداء ، وإن كان في ذلك مخالفة لقواعد الطريقة . وفي مثل هذه الأحوال يتحلف للمنشد بكثير من الهدايا حتى يضع في عمله كل الحماسة والحمية التى كان سيبيها لو أنه كان عضواً من أعضاء هذه الجماعة .

واختيار ما ينشد يرجع إلى المنشد (القوال) : فالسامعون لا يطلبون إليه إنشاد قصيدة معينة ، حتى لو كان ما اختاره ليس فيه الحمية المطلوبة . لكن

الشيخ، في مثل هذه الحالة (أو إذا لاحظ في الإنشاد إهمالا أو تعجلا) يجعله يسكت عن الإنشاد. وفي تلك الأثناء تستبدل الجماعة بالإنشاد الذكر يقومون به معا على إيقاع، أو يلتزمون الصمت ويستغرقون في التفكير. وكنز الإنشاد غنى ومتنوع: ويتألف معظمه من أشعار غزلية، تفهم بمعنى رمزي باعتبارها تعبر عن العشق الإلهي، حيث تتحد النفس بالله؛ لكن توجد إلى جانبها أيضا أشعار زهدية ذوات موضوعات حزينة، تحض القلوب على الزهد والمجاهدة، فينشد « القوَال في الموت وما يردك إلى الخوف والقبض والحزن والبكاء في ذكر جهنم أو ذهاب العمر أو الموت وكُرباته، أو الحساب والقصاص، أو مواقف القيامة » (« التدبيرات » ص ٢٣٧).

وسرعان ما يحدث التعبّد الرقيق، الناشئ عن المعاني التي يثيرها الإنشاد، آثاره: فيحدث أن يغيب أحد الإخوان من شدة الوجد، وكأنه اهتز بمحرك ويظل واقفا لا يتحرك أو يخرج عن طوره فتنتطق منه عبارات غريبة جريئة. هنالك تقف الجماعة كلها مقتدين بمثل هذا الأخ المذبذب حتى تزول الجذبة ويعود المذبذب فيجلس ويجلس الكل من بعده، مستأنفين ما كانوا فيه من سماع. وفي بعض الأحيان تظل الجماعة جالسة دون أن تتحرك أو تغير من هدوءها، على الرغم من أن أحد الإخوان قد ظهرت عليه أعراض الجذبة. إذ يتبينون بغير شك أنه تعوزه الأعراض الصحيحة للجذب، وهي عدم الاحساس التام، ولهذا يرفضون المشاركة في التظاهر بالألطف الإلهية، ومع ذلك فإنه يحدث في كثير من الأحيان أنهم على الرغم من اقتناعهم بأن الجذب ليس صحيحا فإنهم يقفون جميعا مع الشخص المدعى الجذبة، إذا تبين لهم أنه وإن لم يفقد الوعي فإنه لا يدعي الجذب رياء بل يستثيره بإخلاص.

والوجد البدني، وهو ثمرة للجذب، يولد في الشخص حركات مضطربة،

وتسقط عنه ثيابه أو أى شىء مما عليه . هنالك يحدث أمر غريب لا يخطر ببال الشخص الأخير : ينقطع القوَال عن الإنشاد ويأخذ الثوب الذى سقط من المجذوب ويتنازع الحاضرون فى الاستيلاء عليه كأثر ثمين لما وهبه الله لهذا المجذوب من نعم وألطف . ونحن هنا بإزاء ظاهرة ملاحظها الجوهرية لها مشابهة فى الرهبانية المسيحية . فآباء الصحراء : القديس بولس ، والقديس أنطون ، ومن اقتدى بهم من الرهبان ، كانوا يتناقلون فيما بينهم كثرات ثمين الثياب التى كانوا يلبسونها فى حياة التعبد ، إذ هى بمثابة رموز على فضائلهم وزهدهم . وكان الرهبان والعامّة يتنازعون هذه الذخائر والآثار التى قدسوها باستعمالهم إيّاها^(١) . إن المجذوب إنسان مات عن الدنيا : وروحه خرجت من بدنه لتتحد بالله . هكذا يبدو المعنى المستور وراء هذا الرسم : فالإخوان يتوزعون الثوب كعلامة على البركة ، ابتغاء المشاركة فى مناقب من أضفى عليه الجذب نعماً إلهية . وعند التوزيع يكون للقوَال الأولوية ، لأنه هو الأداة التى أحدثت الموت للصوفى للمجذوب . فهو يختار نصيبه أولاً ، ويتوزع سائر الجماعة الباقي ، اللهم إلا إذا صرّح المجذوب بأن الجذبة لم تكن بسبب تأثير الإنشاد ، بل تعود إلى تفكره الشخصى .

وهذا المزيج العجيب من الإخلاص الصوفى والاستعراض التمثيلي — من التلقائية الروحية والمرسمية المقدّرة فى تنظيم الإنشاد والجذب الناشئ عنه — يبدو أنه عرض محتمل جداً للانحلال الذى يشوه جوهر العبد الصوفى الأصيل . وابن عربى ، الذى نشأ فى الأندلس فى وسط زاهد صارم عابس يستعصى على كل التهاويل المظهرية ، لا يكتفم نفوره من هذا المشهد . هذا فضلاً عن ألوان الفساد الأخرى للسمع ، مما كان منتشرًا فى الشرق ، مثل التصفيق الإيقاعى ،

(١) اجمع Besse ص ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٥٤٦

والرقص ، وتمزيق الثياب في أوج الجذبة . وكل هذه المظاهر الخارجية للتعبد الحسى ، مما ذكره ابن عربى وما لم يذكره ، كانت زوائد تهويلية أضيفت إلى الصورة المسيحية الجميلة ، شأنها شأن التزيينات الباروكية التى تحجب وتشوه الخطوط الصارمة للأسلوب الكلاسيكى المحكم . فعند ابن عربى ، كما عند كبار شيوخ التصوف فى الإسلام والمسيحية على السواء ، كانت هذه المظاهر دليلاً ساطعاً على البعد من الله ، وليست علامات على الاتحاد به . وحتى لو كان الشخص صادقاً ، وهو أمر نادر الوقوع ، فإنها تدل على التحلى بالنعم الإلهية ، لا بالله ذاته . ويؤكد ، استناداً إلى بصيرة الروح ، أن مثل هذه الاضطرابات العضوية مردّها إلى إغراء الشيطان ووساوسه ، لا إلى إلهام ملائكى أو إلهى ولهذا لا يمل من تكرار وجوب منع هذا السماع عن المريدين بل وعن السالكين الذين لم يبلغوا مرتبة السكال . وطالما ظلت النفس الحساسة مستعصية على الروح يبقى ثم دائماً خطر الشهوات ، التى تسعى جائعة إلى الإشباع فى العبادة الحسية ، على حسب الشوق الروحى لله وحده ، الذى هو غاية الحياة الصوفية . وهذا مبدأ أساسى فى الروحانية المسيحية ، إذهى تفضل الصرامة والخشونة على الفيوضات المناسبة للنفس ، وكما نرى فيما بعد ، هو تراث ثمين فى الرهبانية الشرقية . وقد أخذ به فى الإسلام بعض الطرق الدينية ، وخصوصاً الشاذلية فى الأندلس . وهم فى هذا ، كما فى أمور كثيرة أخرى ، ورثة ابن عربى ومدرسته . فلا يعاب فقط كل هذه المظاهر المسرحية ذات الطقوس المضحكة ، بل أيضاً مجرد استخدام القصائد والموسيقى : فابن عربى يفضل دائماً آيات القرآن (الكريم) تتلى بخشوع ، على إنشاد الشعر العربى ، الحافل بالإشارات والإيحاءات الشهوانية التى يصعب تجنب عواقبها ، ومن شأنه أن يبعث فى النفس الرغبة فى التعبد الحسى .

ويستحق اللوم أكثر من ذلك شىء آخر دخل حديثاً فى هذه الرياضة الصوفية

وهو ما يسمى بـ « السماع بالشاهد » . فعلى الرغم من التحريمات المتكررة لمنع المريدين من حضور جلسات السماع، فإن بعض الشيوخ غير العقلاء يسمحون لهم مراراً بذلك ، هم والسالكين معاً . فإن في وجودهم خطراً يزيد من خطر الجانب الشهوانى فى القصائد . ومن الصوفية المرائين من تجاسروا على تبرير هذا الفساد بأسباب زائفة صوفية فيقولون إن التأمل الأفلاطونى ، اثناء الانشاد، للجمال الجسمانى لهؤلاء الفتيان المرد ، يفيد فى أن يثبت فى النفس رؤيا الجمال ثم إن الإغراء الشهوانى ، إذا تغلب عليه المراء قبل الموافقة ، يمثل عندهم فضيلة زهدية يرضى عنها الله . وابن عربى يحمل حملة شعواء على هذه المرأة البالغة مستنداً إلى القشيري الذى هاجم فى « رسالته » هذه العادة مهاجمة شديدة وبين ماتنطوى عليه من مخاطر روحية^(١) .

وقد صرنا بهذا بعيدين عن رياضة النشيد الديرانى بصفائها وجزالتها ، كما وضعها كسيان . فالأشعار الشهوانية، وموسيقى الآلات ، والرقص ، والتصفيق والجدبة المموهة أو المستثارة بطريقة صناعية : كل هذه الخصائص أفسدت ماهية السماع ، وعقدت بساطة مراسمه . فمن أين جاءت هذه العناصر الخارجية ، التى لا تتفق مع حرمة العبادات الإسلامية ، وبدرجة أقل مع طرق العبادات فى المسيحية ؟ هناك فرض يقول إن ثم اشتباها فى أن يكون قد حدث تزواج مع اليوجا . لقد نفذ الإسلام فى الهند فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)

(١) ينتقد أبو بكر الطرطوشى ، فى كتابه المذكور سابقاً (المخطوط رقم ٥٣٤١ فى المكتبة الوطنية بمديرى) ورقة ١١٧ ب (هذا السماع بالشاهد ، قائلاً إن الصوفية الذين يستعملونه يزینون المرد بحلى ثمينة وملابس فاخرة ، حتى يكون فى تأمل جمالهم ، اثناء السماع ، مايدلهم على جمال الخالق . وقد استمرت هذه العادة حتى القرن الثامن عشر الميلادى . راجع اشريتير (فى مقال نشر فى « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ، سنة ١٨٩٨ ، ص ٣ ، ص ٤٧٧) : « وكانوا يسمحون لانفسهم بالرقص والانشاد والتطاع دون حياء الى أمرد ، جميل لطيف ، لانهم يقولون : إن فيه تسكن احدى صفات الله ، ولهذا يحبونه ويعانقونه » .

وعبادات البراهمة، وخصوصاً مذهب اليوجا في اتحاد النفس بالله، قد اتخذ بين أتباعه خصائص طريقة التنويم المغناطيسى لإثارة الجذبة، بواسطة أعمال عجيبة متنوعة الطابع، ومن بينها الإنشاد والرقص^(٢). وسنرى عند دراستنا للخلوة دواعى لتوكيد هذا الفرض

(١) راجع شانتى دلا سوسيه : « متن فى تاريخ الأديان » (باريس ، كولان ، سنة ١٩٠٤) ص ٣٦٢ ، ٤٢٦ .

الفصل الثامن

الخلوة

العزلة في الرهبانية المسيحية — العزلة في الإسلام : الاعتكاف ،
الخلوة ، عند ابن عربي — شرائطها . — الطريقة العماوية للممارسة .
إحتمال أن يكون أصلها هندياً . — العملية النفسية في الخلوة .



دعت حمية الرهبان في المشرق ، وخصوصاً في وادي النيل ، دون أن
نستثنى الرهبان في سوريا وما بين النهرين وفلسطين ، وخالقدونية ، قبل القرن
الخامس الميلادي — إلى إنشاء نوع من حياة العزلة والخلوة ، تكرر للتأمل
والتفكير ، وكان القائمون بذلك يطلقون على أنفسهم اسم « المنقطعين » .
وكان يسبق هذه الخلوة بالضرورة تدريب يجرى في الدير ، من أجل الانقطاع
دون خطر إلى هذه الحياة الخلوية الجديدة . فكان رئيس الدير يأذن للراهب
في اعتزال الجماعة ، فيحبس هذا نفسه في صومعة ضيقة ، منخفضة السقف ،
ومنعزلة في أعماق الدير ، وينقطع عن كل الأماكن المأهولة انقطاعاً تاماً ، ثم
يبحث في الصحراء عن مأوى مستور لا يفطن إليه أحد : مثل بئر ناضب ،
أو قبر خاو مهجور ، أو كهف ، أو كوخ هزيل ، حتى يتجنب الزيارات
وما تنطوي عليه من خطر التشتت الروحي . كان باب الصومعة يسد بحائط ،
ونغلاق إغلاقاً محكمًا : ولا يكون ثم غير طاقة صغيرة تفتح على الخارج لتلقى
الطعام الضروري . وكان هذا يمنع من كل خروج ليس ضرورياً لصحته ، وكان

في وسط هذا الصمت البالغ كصمت القبور ، الذي لا يقطعه غير الصدى الرتيب
للدعوات القصيرة التي يرددنها باستمرار ، يكرس نفسه للتأمل والتفكير^(١).

وقد عرف الإسلام في عهد مبكر جداً نوعاً من التعبّد الإرادى ، يقوم
به عامة المؤمنين ، فيه بعض المشابهة مع هذه الخلوة الديوانية ؛ ويسمى
بـ«الاعتكاف» ، أى الخلوة الروحية . وثم أحاديث متفاوتة القدر من الصّحة
قصد بها الاستشهاد على أن الاعتكاف هو ما أمر به الله ورسوله ، أما في القرآن
فلم يرد نص صريح على التوصية به ، ولا إشارات تؤيد أن النبي قد دعا إليه . ومع
ذلك فإن طريقة ممارسته قد دخلت ضمن متون الفقه ، إلى جانب وكماحق
لفرضين (الصوم والصلاة) . والسبب في هذا من غير شك هو أن الاعتكاف
كما سنرى يتألف من مزيج من كليهما .

والاعتكاف يتم في أى وقت من أوقات السنة ، لكنه في رمضان أكثر
منه في غيره ، وبخاصة في العشر الأواخر منه ، وهو يشتمل على عمل مخصوص
في موضع مخصوص وفي زمان مخصوص بشروط مخصوصة وأوضاع مخصوصة .
فأما العمل الذي يخصه فهو الصلاة وذكر الله وقراءة القرآن . وهو سنة أو
نافلة مندوبة يقوم بها عامة المؤمنين ، وينذر أن يترك بيته وأهله وعمله ليعتكف
لمدة يوم أو ثلاثة أو عشرة أيام في مسجد ابتغاء أن يكرس نفسه وهو في اعتكافه
لحياة التقوى التي تتألف جوهرياً ، إلى جانب القصد من تعبّد الله ، من التزام
العفة التامة فيمتنع من مباشرة النساء ويعتزل اعتزالاً تاماً ، ويصوم الصوم
المفروض في الشرع وهو الامتناع من الطعام والشراب من مطلع الشمس حتى
غروبها . وإلى جانب هذه الأفعال السالبة من امتناع عن الطعام والشهوات ،

(١) راجع Besse ص ٣٦ — ٤٣ ؛ ٣٢٣ ؛ و Pourrat ص ١٦٠ ، ٢٣٤ .

توجد أفعال إيجابية من قراءة القرآن والصلاة وذكر الله والتفكير^(١).

وكان « الاعتكاف » فرصة لعامة المؤمنين ليحاکوا في وقت معلوم محدود الحياة الدينية التي يسلكها الصوفية المنقطعون عن الدنيا . وينظر في الكنيسة الكاثوليكية الرياضات الروحية التي يقوم بها عامة المؤمنين خلال أسبوع أو عدة أسابيع في دير أو معبد خصوصاً عند نهاية الصوم الكبير . لكن الصوفية المسلمين مارسوا الاعتكاف بشكل أشد صرامة وعلى نحو متصل معتاد. وذلك فيما يسمى باسم الخلوة. وطريقتها فيها مشابه، أدق من الاعتكاف، مع حياة الرهبان المنعزلين في الرهبانية المسيحية . وابن عربي يشرح الخلوة في رسالتين من رسائله هما : « تحفة السفرة » و « الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار » . وقد كتبهما كما رأينا في المشرق بعد ارتحاله عن الأندلس . والصوفية الأندلسيون المسلمون لم يعرفوا أو على الأقل لم يمارسوا الخلوة ، إذا كان لنا أن نحكم استناداً إلى صمتهم عن ذكرها . والتحفظات والاحتياطات التي أبدتها ابن عربي وهو يوصي بممارستها تؤيد أنها عنده وعند صوفية الأندلس أمرٌ غريب أجنب عن بلادهم ، لم تضمن فعاليتها الروحية تجربة تقليدية . ولكنه لم ينكرها كما أنكر السماع . بيد أنه يتشدد فيها . وإذا كان يوصي بها فإنما يوصي بها أولئك الذين ينشدون تأملاً أعلى وهو أمر من شأن خاصّة الخاصة . وعلى المرشد الروحي تقع مسئولية اختيار من يقومون بها لأنه ليس كل مرید ولا كثير من السالكين يملكون الصفات اللازمة لها من استعداد وروحانية وتعليم راسخ . إذ لا بد من توافر شروط معلومة فيمن يقوم بها ولا بد من إعداد خاص حتى تؤدي ثمارها .

(١) يوجد فصل عن الاعتكاف ، مشابه تماماً لما لحصاه هنا ، في كل كتب الفقه الاسلامي راجع ترجمة « مختصر خليل » في فقه المالكية » ، ترجمة جويدي ، ص ١٠١ ، ص ٢٢٧ ؛ ميلانو ، عند الناشر هوبلي ، سنة ١٩١٩ ؛ كذلك راجع « بداية المجتهد » لابن رشد ص ١٨٤-١٨٧ .

وأول شروط الخلوة تطهير النفس تطهيراً تاماً ، بالزهد لأنه بدون الزهد لا يمكن الوصول إلى الاشراف الذي هو ثمرة الخلوة . ولا يكفي هذا الجانب السلبي الناشئ عن التطهير ؛ بل لابد من القيام بالخطوات الإيجابية الأولى في طريق الكمال بواسطة ثلاث فضائل هي : « الورع » و « الزهد » و « التوكل » ودرجة التوكل وهي من جوهر المسيحية ضرورية في نظر ابن عربي كباب يفتح على الخلوة لتلقى الأنوار العلوية ، التي هي ثمرتها . لكن قد يقع الوهم في الشخص إذا لم يكن مستعداً لتلقيها وإدراكها والإفادة منها : فالنفوس ذوات المزاج الخيالي والتوهم الجامح تتعرض لتوهم النور الإلهي فيما ليس إلا من أثر اختلالها العقلي سواء أكان هذا الاختلال طبيعياً في غريزته أو مكتسباً ناشئاً من الإفراط في الزهد . ولهذا فإن ابن عربي ينصح العابد بالتزام طريق اعتدال المزاج وذلك بالتبليغ من الطعام بما يلزم قال : « وتحفظ في غذائك ؛ واجتهد أن يكون دسماً من غير حيوان فإنه أحسن . واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط . والزم طريق اعتدال المزاج فإن المزاج إذا أفرط فيه السُّبْسُ أدى إلى خيالات وهذيان طويل » (« الأنوار » ص ١٦) . كذلك لابد له من تكوين في علوم الدين متين ، لأنه من أجل التمييز بين الأحوال الشاذة التي تعرض للنفس في الخلوة لا تكفي المعرفة الأولية البسيطة بالنفسية الصوفية بل لابد له من تحليل عميق دقيق لإمكان التفريق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الشيطانية ومن هنا ينصح ابن عربي ألا يدخل الخلوة العابد ذو الخيال الجامح والمعرفة الروحية القليلة ، دون مرشد خبير ، يستطيع في كل حالة أن يطبق قواعد التمييز بين النفوس كما سذكر ذلك في موضعه .

وإلى جانب هذه الاستعدادات الفطرية تضاف شرائط مكتسبة تؤلف الطريقة العملية للخلوة . ذلك أنه لما كانت الغاية النهائية من هذه العملية هي الإتجاد بالله بالعزلة المادية والروحية ، فثمة وسيلتان ضروريتان للوصول إليها :

الأولى « مادية » وهى الانقطاع فى غرفة منعزلة ، ضيقة مظلمة مما يمنع كل تشويش من جانب الحواس ، والوسيلة الثانية روحية هى الاحتشاد الباطن للنفس الذى يسهل تركيز الروح على الفكر فى الله وحده ، مخلياً النفس من كل فكرة أو صورة أو رغبة يمكن أن تشوش الانتباه . ولما كان العابد فى حضرة الله ومشاعره كاهها تواضع واحترام ، وقد تظهر بالوضوء الضرورى لكل صلاة فإنه يستعد للخلوة بتوبة صادقة أليلة ، مصحوبة بتوكل صادق . وعليه أن يجلس بعد ذلك فى وسط الخلوة فى اتجاه القبلة كما فى الصلاة . ويبدأ بذكر قصد وعيناه مغلقتان حتى يكون حشده للنفس أقوى ويداه على ركبتيه . ويوصى ابن عربى بأن يردد : « لا إله إلا الله » على فترتين : الأولى وهى : « لا إله » تفرغ النفس من كل صورة أو فكرة أو رغبة فى أشياء ليست هى الله . والثانى وهى « إلا الله » تحشد كل الطاقات الروحية فى الله وحده استعداداً لتلقى الكشف^(١) .

وحتى الآن لا نعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية فى مذهب ابن عربى وما جرى عايه الرهبان فى الشرق المسيحى ووصفناه فى البداية ، اللهم إلا مايضيفه الإسلام من وضوء وتوجه إلى القبلة مما لا نظير له فى الرهبانية القديمة . كذلك تكرار الدعوات القصيرة أو الأذكار المؤلفة من كلمات قليلة أو القصر على اسم الله فقط ، له نظائر عند الرهبان النصارى فى المشرق وعند الصوفية المحدثين فى القرن السادس عشر الميلادى^(٢) . لكن هناك ماهو أكثر من

(١) فى « الانوار » (ص ١٥) يوصى ابن عربى بالاقصاين على أعلاها « وهوقواك : الله ! الله ! الله ! لا تريد عليه سيئاً » من أجل حشده للنفس .

(٢) يراجع مثلاً خير ونيموخادم أم الإله ، متلقى اعتراف القديسة تريزا ، لاذيقول فى كتابه « الاسفار » (٢٦٦ ، ٢٩١) : « وجدت فائدة كبيرة فى الدعوات الصوتية التى تسمى بالأذكار ، خصوصاً فى الكلمات : « أبانا الذى » ، مما كان يكرره الفم ساعات طوالاً . » « وليقدس اسمك » ، وفى القلب رغبة فى أن ينحصر هناك » . وفى ص ٢٦٩ : « كنت أجد فى هذه الكلمة وحدها : الله . رصا بالغاً للنفس ، بحيث لم أشأ ولم أستطع أن أتنقل عنها إلى أفكار أخرى ، وكنت أقتصر على ذلك حتى أصلي إلى البركة . . . مصرى على ذلك طوال ساعات عديدة » .

هذا: فإن فترتي الذكر تصحبان بحركات إيقاعية من الرأس والجذع بالحناء وارتفاع على التبادل عند النطق بكل واحدة، بحيث ينطق بالأولى والرأس منخفض وكأن الجملة السالبة: «لا إله» ينطق بها من تحت الشفرة، والجملة الموجبة: «إلا الله» تخرج من القلب.

وهذه الحركات الإيقاعية لأعضاء الجسم لا توجد في التقاليد المسيحية وليس لها أيضاً أصل في الإسلام. ومن العيب أن نبحث عن سوابق لها لدى رهبان مصر أو سورية. ولا جدوى أيضاً من السعي للعثور عليها في تقاليد الإسلام الأولى. لكن الإسلام دخل الهند — وقد تحدثنا عن ذلك عند دراسة السماع — وحدث تبادل وعدوى بين الإسلام وبين الأديان المحلية الهندية في وقت مبكر جداً. ومذهب الفيدا الوارد في «الأوپانشاد» يجعل غاية الكمال والسعادة في حشد الروح باستبعاد كل خاطر غير فكرة الوجود المطلق وأصحاب نظام اليوجا كانوا يستخدمون من أجل الوصول إلى هذه الغاية طريقة في الإيحاء الذاتي التنويمي، شبيهة جداً بما قرره ابن عربي: فكان اليوجي يجاس القرفصاء ساكناً بلا حراك ونظره مثبت وانتباهه مستغرق في الحرفين: «أم» وهو اسم من أسماء برهما المستسرة. ثم يقع في جذبة تفقده الشعور. وتمرين النفس وهو رياضة إيقاعية للشهيق والزفير — كان يمارسه «تنجل» للوصول إلى نفس الغاية. والسمرقندي، في القرن السابع (الثالث عشر الميلادي) يلاحظ في كتابه «امرتكند» المزج بين هذه الرياضة الوجدانية اليوجاوية وبين طريقة الصوفية في الذكر. ومن الأمور البالغة الأهمية هنا أن هذا الكتاب يذكر ابن عربي كحجة من أجل إعطاء قيمة إسلامية لهذه المحاكاة^(١).

(١) راجع شاتبي دلاوسيه الكتاب المذكور ص ٣٥١، ٣٦٢؛ ماسينيون: «بحث في نشأة...» ص ٢٢؛ «المجلة الآسيوية» (أكتوبر — ديسمبر، سنة ١٩٢٨): يوسف حسين: «الترجمة العربية لامرتكند» — كذلك يلاحظ أن ابن عربي أشار إلى الزهاد الهنود في كتاب «محاضرة الأبرار» ص ٢٣.

والجهاز النفساني للخلوة يرجع عند ابن عربي^(١) إلى عملية ذكر يكون في البداية لفظيا وفي النهاية عقليا : « فأول خلوة الذكر الخيالي ، وهو تصور لفظة الذكر من كونه مركبا من حروف رقمية أو لفظية يمسخها الخيال سمعا أو رؤية فيذكر بها من غير أن يرتقى إلى الذكر المعنوي الذي لاصورة له ، وهو ذكر القلب . ومن الذكر القلبى ينقدح له المطلوب والزيادة من العلم . وبذلك العلم الذي انقدح له يعرف ما المراد بصورة المثل إذا أقيمت له وأنشأها الحس في خياله في نوم ويقظة وغيبة وفناء ، فيعلم ما رأى » . وهذا الكشف ليس ثمرة العقل النظري ، بل هو نتيجة الذكر ، وقد أسعده الاشراف الإلهي . ولهذا فإن ابن عربي يستبعد من دخول الخلوة أولئك الذين يدعون الدخول فيها بغرض المناقشة الفلسفية في الأمور الدينية على نحو أوضح وأصفى ، لأنهم لا يبحثون في الله عن النور بل في عقولهم النظرية . ولهذا السبب أيضا يستنكر مسلك أولئك الذين يطلبون الخلوة بحثا عن العبادة الحسية ، لأن الالتذاذات وبالجملة الألفاف الإلهية (المشاهدة ، التفكير الخيالي الخ) ينبغي أن تطلب لذاتها لأنها حجب تحجب الله .

(١) « الفتوحات المكية » ج ٢ ص ٢٠٠

الفصل التاسع

الأحوال والمقامات والكرامات

فيم تختلف وفيم تتفق الأحوال والمقامات ؟ — ما هيتهما المشتركة وأسبابها — نظرية المقامات عند ابن عربي وأسلافه المسلمين — النسب المسيحي لهذه النظرية — المعجزة والكرامة في علم الكلام الإسلامي — مذهب ابن عربي — الكرامة الخارجية والباطنية أو الروحية — رأى ابن عربي في ماهية الكرامات وأسبابها الافتراضية والغائية وثمارها — التفسير الطبيعي لجهازها — التفسير الصوفي — الانسجام بين الفضائل والكرامات — تصنيف الكرامات وفقاً لهذا الانسجام : كرامات الرؤية ، والسمع ، والكلام ، والعمل ، والقناعة ، والعفة ، والمشى — كرامات القلب — الكرامات الممزوجة — النذر الكرامي لموت الإرادة — الكرامات والكمال — الكرامات بوصفها امتحاناً — التخلي عن الكرامات — الاتفاق بين ابن عربي وبين الطريقة الكرملية في هذا الموقف — الأصول المسيحية لنظرية الكرامات .



طريقة التصوف ، تساعدنا الوسائل المختلفة للكمال التي أتينا على ذكرها ، تفضي بالنفس تدريجياً إلى الغاية التي تنشدها^(١) . وقد حلل ابن عربي - في كتاب « مواقع النجوم »^(٢) باهتمام بالغ - عملية السير التدريجي نحو الكمال

(١) راجع الفصلين الخامس والسادس .

(٢) « مواقع النجوم » صفحات ٥٢ ، ٩٤ ، ١٣٣ ، ١٤٥ ، ١٦٦ . وقارن « تحفة السفرة » ١٦ ، « الفتوحات » ٢ ص ٥٠٥ — ٥٠٧ .

في حياة الزهد والتصوف. وهو يبدأ من البديهية الكلامية التي تقول بضرورة اللطف الإلهي ، كأصل أول لكل العملية ^(١) : فعونه المزدوج ، الإشرافي والحرك أو الباعث ، لازم لكل فعل فاضل ، سواء كان مؤقتاً أو دائماً . وهذه الأفعال نولد في النفس أحوالاً نفسية (من طبيعة خارقة ، لأنها ثمرة اللطف) هي كالأفعال المناظرة لها مؤقتة أو عرضية ، ومعتادة أو مستمرة . ويتميز « الحال » من « المقام » من حيث أن الأول مؤقت ، والثاني ثابت باق ، كما يتميز الفعل من العادة في الفضيلة .

وهذا التميز لا يتناول الماهية الصوفية في الواحد أو الآخر . ذلك أن الحال والمقام يتألف كلاهما ، نفسياً ، من فعل إيمان حي أو اقتناع ، يولد فعل إعدام للنفس أمام الله ، وهذا الفعل بدوره يتحول إلى فعل اتحاد صوفي بالله ، وثمرته النهائية هي تجلي النفس . « والتحقق » (أو الإيمان الحي) هو تخلية النفس من كل شاغل أو خاطر غريب عما تتطلبه ممارسة الفضيلة المناظرة . « والتحقق » (الإعدام) هو تطهير الضمير من كل خاطر غير الله . وهكذا نرى أن جوهر الحال والمقام يرجع إلى طهارة النية واستقامتها في ممارسة الفضائل . ولهذا يلح ابن عربي في تأكيد أن الدليل على حقيقة المقام هو الامتلاك الفعلي للفضيلة المناظرة له . فالله يهب المقامات للنفس بواسطة الفضائل ، وإن كان حراً في أن يمنح اللطف أو لا يمنحه ، اللطف الذي به تكتسب هذه الفضائل وتحقق هذه الأفعال . والدخول في مقام معناه أن تتعهد النفس لله بأن تعمل وفقاً لمقتضيات الفضيلة الخاصة أو الميزة لهذا المقام . وفي داخل كل مقام توجد « منازل » للكمال تناظر مراتب الفضيلة المناظرة .

ولا يذكر ابن عربي في رسائله المقامات بالتفصيل . ولكن في « الفتوحات »

(١) راجع ماقلناه في الفصل الثاني .

يخصص لكل مقام فصولا بأكملها مكتوبة بنثر غامض حافل بالمعاني الخفية ، من المستحيل أن يحال على نحو مفيد من أجل تفسير منهجي واضح لمذهبه في التصوف^(١) والموضع الذي فيه يعدّ أهمها يفيد مع ذلك في تحديد المرتبة لكل تصور . وهذه أهم المقامات التي يذكرها : التوكل — الشكر — الصبر — الرضا — العبودية — الاستقامة — الإخلاص — الصدق — الحياء — الحرية — الغيرة — الولاية — الرسالة — النبوة — المحبة . وفي « تحفة السفرة » و « مواقع النجوم » يذكر على سبيل المثال بعضا من هذه المقامات الرئيسية : الاستواء ، التسليم ، الأنس ، الخوف ، والرجاء ، واتحاد الإرادة مع إرادة الله ، الخ . وبدراسة « الكرامات » تكمل نظرية الأحوال والمقامات التي هي استهلال الحياة الصوفية . وسنرى كيف أن كل فضيلة لها ثمرتان : كرامتها ، ودرجة تجليها المناظرة لها . ومن الممكن أن نوجد هذه الثمرة الثانية دون الأولى .

ومجموع الأحوال والمقامات والمنازل التي تؤلف ، عند ابن عربي ، الحياة الروحية ، أثر واضح للتطور الطويل الذي عاناه التصوف لدى المتصوفة في عصره . فمنذ ذى النون المصري ، الذي عاش في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وهو أول من حدّد الأحوال والمقامات ، حتى القرن السادس (الثاني عشر الميلادي) الذي فيه ألف ابن عربي كتبه ورسائله ، تعقدت النظرية وأثرت بتحليلات نفسية جديدة ، تزداد دقة وعمقا . ولكنها في مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جداً . فالغزالي مثلاً ، في كتاب « الإحياء » لا يحدثنا إلا عن تسعة مقامات أو درجات وهي : التوبة — الصبر — الشكر — الخوف — الرجاء — الفقر — الزهد — التوكل .^(٢)

(١) راجع « الفتوحات » ج ٢ ص ٢٦٤ — ٤٨٦ .

(٢) راجع : أسين : « تصوف الغزالي » .

وصارت هذه الصورة الايجابية تقليدية منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) على الأقل فى قسائها العامة ، لكن على الرغم من بساطتها ، فإننا لا نعتقد أن هذه النظرية كانت من أصل إسلامى . فكما رأينا بالنسبة إلى النظريات والممارسات التى درسناها حتى الآن ، نجد فى هذه أيضاً أصولاً مسيحية . فأوغسطين^(١) ذكر سبع درجات على النفس التقية أن تمر بها حتى تصل إلى التأمل الصوفى : فى الثلاث الأولى منها تتطهر من كل ما هو حسى ، و خيالى — عقلى ، لأن هذه عقبات تحول دون مشاهدة الله ، وفى الرابعة تسكتسب الفضيلة ، بالعمل الصالح ، مزدرية كل ما سوى الله ، وفى الخامسة تتمتع بالطمأنينة والطهارة اللتين تؤهلانها للتأمل ، وفى السادسة تدخل فى النور ، وفى السابعة تتأمل . وهذه الدرجة الأخيرة وحدها هى التى يطلق عليها أو غسطين اسم « المقام » ، ولكن الاصطلاح الفنى ظهر بهذا وانطلقت الفكرة ، ويكفى ذلك لانتشارها وتعددتها بتحليل متواصل لأحوال الشعور . والكتاب فى الرهبانية الشرقية قاموا بتحقيق هذه المهمة ببطء . فالقديس باسيليوس ، مثلاً ، لا يذكر غير ثلاث درجات أو مقامات هى : الخوف ، الرجاء ، المحبة . لكن ابتداء من القرن السادس الميلادى تزايد الثبت ، فنجد أنطيوخوس (فى القرن السابع الميلادى) فى كتابه : ^(٣) Pandectas يورد أربع عشرة درجة ، تتفق فى معظمها مع المقامات التسعة التى صارت تقليدية فى الإسلام . وقد صاغها الغزالى فى كتاب « الإحياء » منذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) على هيئة برنامج للتصوف السنى ، خصوصاً فى البلاد الشرقية من دار الإسلام . بينما كان فى الأندلس صوفى شهير من المريه ، هو أبو العباس ابن العريف يكرر فى كتابه

(١) راجع Pourrat ص ١ - ٣٣٧

(٢) سنتناول بالبيان التفصيلى هذا التشابه بين الغزالى ومن سبقه من النصارى فى دراسة خاصة عن تصوف الغزالى .

« محاسن المجالس » نفس الثبت التقليدى ^(١) وعلم الكلام الاسلامى وكذلك المسيحى يقر بوجود الكرامات، إلى جانب المعجزات. إن كل ظاهرة مضادة للطبيعة أو فوقها، أى التى تخرق العادة، أعنى القوانين الطبيعية، يجب أن يكون محدثها هو الله، الذى وضع هذه القوانين، ولكنها تظهر فى الخارج بتوسط إنسان يختاره الله أداة لذلك. فإن كان هذا الانسان نبياً. تظهر على يديه هذه الظاهرة الخارقة كآية على صدق رسالته، فإن هذه الظاهرة تسمى « معجزة ». وتسمى كرامة إذا كان الإنسان الذى تظهر على يديه لا يقدمها كشاهد على رسالته النبوية. قال الغزالى: « الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدى به فإن كان مع التحدى فإننا نسميه معجزة، ويدل بالضرورة على صدق المتحدى ». ^(٢) وكلمة « كرامة » العربية ذات علاقة وثيقة جداً من الناحية المعنوية بالكلمة اليونانية اللاتينية Charisma التى أدخلها القديس بولس (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس : أصحاح ١٢ جملة ٩) للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائية وفوق المعتادة التى يشرف بها الله النفوس المختارة. والكلمة العربية « كرامة » من ناحية الاشتقاق مرادفة لكلمة موهبة، عطية، فضل يمنح « تكريماً »، ولشخص، وفى المصطلح الفنى عند المتكلمين والصوفية المسلمين تستخدم مع إضمار معنى أن هذا الفعل ظاهرة خارقة عجيبة : منحها الله للخاصة من عباده، مكافأة لفضائلهم فى هذه الحياة الدنيا.

(١) راجع : أسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص ١٠٩ — ١١٠. والمقامات الرئيسية عند ابن العريف تمكاد أن تكون هى نفسها تلك التى ذكرها الغزالى : الزهد، التوكل، الصبر — الحزن، الرجاء، الشكر، المحبة وأنا أعد نشرة لنص العربى لهذا الكتاب، مصحوبة بترجمة ودراسة (عند الناشر حيتنر فى باريس) ضمن « مجموعة نصوص » خاصة بالتصوف الاسلامى (المجلد الرابع : « محاسن المجالس » لابن العريف).

(٢) راجع الغزالى : « الاقتصاد فى الاعتقاد » (ترجمة أسين بلايوس) ص ٣٠٠ — ٣٠١ [= ص ٢٠١، نشرة الدكتور ابراهيم آكاه جوبوتجى والدكتور حسين آتاي، انقره، سنة ١٩٦٢].

وربما كان ابن عربي أدق باحث في مسألة الكرامات الصوفية وأحسنهم ترتيباً . وإذا ضربنا صفحاً ، كما فعلنا حتى الآن ، عن كتاب « الفتوحات » ، فإننا نجد في رسائله ، خصوصاً في «مواقع النجوم» و«الأمر المحكم» و«الأنوار» كثيراً من المعلومات في هذا الموضوع بعضها نفساني وبعضها كلامي^(١) فلنأخذ في تاختيصها على نحو منهجي .

بعد افتراض صحة فكرة الكرامة ، كما أقرّ بها الإسلام ، يميز ابن عربي منها نوعين أساسيين : الكرامات الظاهرة ، والكرامات الباطنة . فالكرامات الظاهرة أو المادية هي التي تشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فزيائية أو موضوعية ، تظهر خارج الشخص ، ويمكن إدراكها بالحواس الظاهرة للمشاهد . ومثالها كرامات : المشي على الماء ، والمشي في الهواء ، وتحويل المادة ، وإبراز قوى جسمانية هائلة ، الخ . والكرامات الباطنة أو الروحية هي تلك التي نتحقق في نفس الصوفي أوفى غيره ، وتبعاً لذلك فإن حقيقتها لا يمكن أن تعرف وتتأيد إلا في الحالة التي يظهرها فيها صاحبها ويذيعها . ومن هذا النوع الكشف عن أسرار العالم المادي والنفس والإلهي ، مما يتلقاه بعض الصوفية بتوفيق من الله في أحوال الوجد والجذبة . وإلى هذا النوع الثاني من الكرامات ، الروحية الطابع ، يرد ابن عربي بعض المواهب الخارقة ، التي يسميها اللاهوتيون النصاري باسم « صانعات اللطف » *facientes gratiam* ، أي تلك الأحوال الصوفية ، السامية الخارقة ، التي تحدث في نفوس من بلغوا قمة الكمال . فمثلاً حالة التوافق المقدس مع الإرادة الإلهية في جميع الأحوال والأحداث ، واليقين الباطن بشقاء الإنسان ، داخل وخارج الدعاء في الخلوة ، والثقة بالنجاة ، الخ . وهذا النوع

(١) « المواقع » ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٨١ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٧٦ ومواضع أخرى متفرقة ؛ « الأمر » ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ؛ « الأنوار » ١٤ ، ٢٨ .

من الكرامات الروحية ، نظراً إلى صلاته الوثيقة بالكمال الأخلاقي ، أى بالولاية من شأن الصوفية الكمال ، لأن الكرامة الحقيقية ، كما سنرى ، والآية الصحيحة البينة على أن الله يكرم النفس ، هو الولاية . أما سائر الكرامات ، الخارجية أو المادية ، فهى مكافآت موقوتة فى هذه الحياة الدنيا ، لا تضمن دائماً الثواب فى الحياة الآخرة ، بل تقلل أحياناً من الثواب وتصبح أحياناً فرصة ومصدر خطر الغرور الروحى ، وتبعاً لذلك باعثاً على الهلاك . ومن هنا فإن الكرامات التى من هذا النوع ، أعنى العجائب الظاهرية المحسوسة ، يشترك فيها كل الصوفية ، وخصوصاً أولئك الذين فى المراتب الدنيا من الكمال الروحى . والواقع أن ابن عربى يرى أنه فى الدرجة الأولى للمقام الأول ، وهو درجة مقام التوكل ، يحصل للمسالك أربع كرامات «هى علامات وأدلة على حصولك فى أول درجة التوكل وهى : طى الأرض ، والتمشى على الماء ، واختراق الهواء ، والأكل من الكون . » (١)

وهذا التصنيف العام يتم بتصنيف آخر أكثر تفصيلاً ، مشتق من النظرية التى وضعها ابن عربى لتفسير ماهية الكرامة وعلاقتها الافتراضية والغائية وثمارها . وخلاصة هذه النظرية ما يلى :

إن الكرامة ثواب زمانى على الفضيلة . ولهذا يجب أن يوجد نوع من التناظر أو علاقة المشابهة بين الفضيلة والكرامة التى هى بمثابة ثوابها والمكافأة عنها . والفضيلة عادة أخلاقية تتألف من أفعال حسنة ، وتفترض وتتضمن زوال عادة أخلاقية أخرى مضادة أو رذيلة . ولمكافأة هذا الانقطاع للمجرى العادى لسوء السلوك الإنسانى من المناسب أن يهب الله العبد الصالح الفاضل موهبة خرق المجرى العادى للقوانين الطبيعية . وهذا هو المعجزة . وهكذا نجد أن

(١) « الأنوار » ص ١٤ ; وراجع « الأمر المحكم » ١١٤ - ١١٦ .

الفضل الأخلاقى يكافأ بالفضل الطبيعى . وفضلا عن ذلك فإن فضيلة الصوفى محاكاة لفضيلة النبی محمد ، وهو النموذج الأعلى للولاية ، لهذا يخفق أن يكافئه الله بموهبة مساوية لما عند النبی أو بكرامة لا تفترق فى جوهرها ، كما رأينا ، عن المعجزة بالمعنى الدقيق . ذلك أن الكرامة والمعجزة ظاهرتان خارج أو فوق قوى الطبيعة الفزيائية . والله يحقق المعجزة لتصديق النبی ، والكرامة لتكريم الولی وحثه على متابعة السير فى طريق الكمال . فهما لا يختلفان إلا من حيث الغرض من كل منهما .

بل يرى ابن عربى أن الكرامة والمعجزة تتفقان فى طريقة إحداثهما . ذلك أن فى النفس الطبيعية الإنسانية توجد موهبة أو ملكة يسميها الصوفية باسم « الهمة » و « الصديق » . وهذه الملكة حتى فى الناس العاديين وفى الحياة الجارية تحدث ظواهر لا يرى أحد أنها مضادة للطبيعة . ولكنها مع ذلك تشبه العجائب . وابن عربى يذكر من الأمثلة على ذلك ظواهر الإيحاء الذاتى وهى ترجع إلى الملكة التى يسميها الاسكلاطيون باسم Extimativa أو Aprehensiva فالإنسان يمر بغير صعوبة ولا خوف من الوقوع ، من فوق لوح ممدود على الأرض . لكن لو كان ممدوداً فى أعلى فوق هوة فإنه يتخيل أنه سيقع ، وهذا الإيحاء الذاتى يكفى لجعله يسقط فعلا . وسحر النظر يحدث ظواهر مشابهة . وكذلك التأثير العجيب للجسارة وللفرع الشديد ، وللصوت الإنسانى ، والغناء والموسيقى الآلية . فكل هذه الأسباب الطبيعية تحدث انفعالات وأحوالا للنفس ، تثير العجب لغرابتها بدرجات متفاوتة . وفى جميع هذه الأمور نشاهد كيف أن بعض القوى أو الطاقات النفسية تحدث داخل وخارج الشخص آثاراً فزيائية خارقة للطبيعة . والله خالق كل شىء وسببه الفاعل الوحيد ، يستخدم مثل هذه الملكات أو المواهب النفسية المشتركة بين النبی والولی والرجل العادى ، وسائل ومناسبات لتحقيق المعجزة والكرامة .

وهذا التفسير لعمامة الخوارق تفسير طبيعي النزعة في أساسه كما هو مشاهد :
 فبين الكرامة وهذه الظواهر العجيبة - ولكنها يمكن أن تفسر من ناحية علم
 النفس الطبيعي — لا يوجد غير اختلاف في الدرجة فحسب . لكن إذا كان
 ابن عربي ياجأ إلى هذا التفسير الطبيعي فما ذلك إلا كحجة في المجادلة لإقناع غير
 المؤمنين وأصحاب النزعات العقلية بإمكان حدوث الكرامات والمعجزات^(١) .
 وشم نظرية أخرى تفسيرية من نوع صوفي يستخدمها ابن عربي من أجل بيان
 جوهر وسبب الكرامة ، بطريقة مباشرة ليس فيها اهتمام بالجدل فيقول إنه
 كما أن النار تطهر الذهب في البوتقة وتحوله إلى بخار — فكذلك النفس ، وقد
 تطهرت بالزهد على نار اللطف الإلهي في بوتقة البدن ، تبخر هي الأخرى ، وبغير
 أن تغادر البدن نهائياً وكلية تصاعد وتسمو إلى العالم الروحاني الذي صدرت
 عنه ، لكي تكتسب من جدد هناك بفضل الله المواهب السنية لأصاها الملائكي :
 الاحتجاب ، اللطف ، القوى الخارقة ، الإشراف — مما يجعلها قادرة على تحقيق
 الكرامات . والنفس الإنسانية من نفس طبيعة الروح الملائكية . والاتحاد مع
 البدن الغليظ هو وحده الذي يحرم النفس — عَرَضاً — من تلك المواهب
 العلوية . والزهد ، بسيطرته على البدن ، يحرر النفس من سجنها
 ويجعلها ملائكية .

وبعد أن ميزنا بين التفسيرين : الطبيعي والصوفي ، يتبين بجلاء أن الله هو
 في كلتا الحالتين السبب الوحيد الموجد للكرامة : وهو يمنحها من يشاء بقدرته
 المطلقة . لكنه شاء أيضاً في منحه لهذه المواهب أن يضع نوعاً من المعيار ، معيار
 الانسجام المقرر بعنايته منذ الأزل ، بين الكرامة والفضيلة التي هي ثواب
 عنها : فكرامات البصر مثلاً : هي الثواب عن الفضائل التي تتعلق بحس البصر ،

(١) هذا التفسير قد وضعه الفلاسفة أو المشاؤون المسلمون ، خصوصاً ابن سينا . راجع

لأُسَين : « الغزالي » . ص ٧٧٩ — ٧٨٧ .

وكرامات السمع والمشى الخ تفيد في مكافأة فضائل سائر الجوارح ومن هنا فإن الله في العادة لا يمنح كراماته إلا حيث توجد فضائل في الشخص الذي يمنحه هذه الكرامات . لكن حرية الله لا يحدّها هذا المعيار للانسجام ، بل لو شاء لمنح كراماته لمن ليسوا لها أهلاً أبداً لنقص استعدادهم في التصوف . وفي هذه الحالة لا تكون الكرامة نعمة ، بل محنة : يمتحن الله بها النفس الناقصة ليرى هل ستتقبل الكرامة التي لا تستحقها بوجه أنها تستحقها ؛ أو على العكس من ذلك وهي مقتنعة بنقصها ترى أنها غير أهل للكرامة ، ويستأنف الاستعداد الصوفي ممارسته بدقة للفضيلة المناظرة للمقام أو درجة الكمال التي اعتقدت اعتقاداً زائفاً أنها تشغلها .

وعن هذا المعيار للانسجام أو التوافق الذي يتخذه الله لمنح الكرامات يصدر تصنيفها تصنيفاً تلقائياً دقيقاً . والمبدأ الأساسي للتصنيف يؤخذ من أعضاء الجسم التي هي آلات للفضائل المناظرة . وابن عربي يقسم الثبت الذي يقدمه تحت ثمانية أبواب . في كل منها ، كما ستري ، كرامات خارجية وأخرى باطنة .

١ — كرامات البصر: وهي مكافأة عن الفضائل التي آلتها البصر. وإلى هذا الباب تنسب كل الظواهر الخارقة الخاصة بالبصر الفزيائي والمشاهدة الروحية . ومثالها : البصر على مدى بعيد أو من خلال وسط معتم ؛ رؤية حقائق العالم الروحاني، السماوي والأرضي على السواء ، أعني الملائكة والأولياء ، رؤية مافي الفكر البعيد ، بل وما في داخل قلب الشخص القريب ، أو منقوشاً على ثوبه أو على أي عضو من أعضائه ، أو في قلب من هو موضوع الكرامة ؛ والتوسم في علامات الشخص وحركاته وأفعاله وإشاراته — لحال ضميره الحاضرة ومصيره الروحي في المستقبل ؛ ورؤية الله تحت مختلف الحجب التي تحجب جوهره ، بل ومشاهدة جوهره ، وإن كان ذلك بطريقة نفي كل تشبيه .

٢ — كرامات السمع : وهى مكافأة عن قهر أهواء السمع ، بالفرار من فُرَص ارتكاب المعاصي بالنسبة . وبممارسة أعمال العبد التى آتتها السمع . وإلى هذا الباب ينتسب كرامة الكلام النفسى الذى به يؤكد صوت الله للنفس أنها تسير فى طريق النجاة . وإلى هذه المجموعة ينتسب الكرامة التالية : سماع لغة الكائنات غير الحية . وهو فى بعض الأحيان وهم من صنع الخيال . خصوصاً إذا تألف من كلمات متكونة لا من مجرد أفكار بغير كلمات ، وأحياناً يحدث أن يسمع كلمات دين أن يدرك ماهى . وفى أحيان أخرى يصل الصوفى إلى سماع صوت كلام الله نفسه .

٣ — كرامات النطق : وهى ثواب عن فضائل اللسان : ومنتسب إلى هذه المجموعة كرامة الكلام مباشرة مع الملائكة . والتنبؤ بما سيقع من أحداث فى المستقبل . وعلاج المرضى وإحياء الموتى ، مثل المسيح ، بفضل الكلام وحده .

٤ — كرامات اليد : وهى ثواب عن الفضائل التى تؤديها اليد : مثل تحويل قبضة من الهواء إلى ذهب أو فضة ، المشاهدة فى حالة الوجد ليد الله وهى تكتب فى كتاب المصير (اللوح المحفوظ) الكائنات الحالية والمستقبلية ، أو ترفع الحجب التى تحجب النفس حتى تشاهد كل الأشياء فى الله وكأنها تشاهدها فى مرآة . وهذه الكرامات الأخيرة ثمرة فضيلة التجرد من كل شئ سوى الله .

٤ — كرامات قمع شهوة الطعام : إشباع كثيرين بطعام قليل ، يتكاثر بطريقة عجيبة ، تحويل لون واحد من الطعام إلى أطباق من أطعمة مختلفة ، أن يطعمه الملائكة بكرامة ، ملائكة يظهرون له ، أو تتراءى له الأطعمة دون أن يعلم كيف ومن أين ؛ معرفة أن الطعام حرام ، بواسطة علامات سرية تظهر فيه

أو في الشخص ، أو عن طريق أصوات ، خارجية أو داخلية ، تحدثه أن هذا الطعام حرام .

٦ — كرامات فضيلة العفة : وكلها من طبيعة روحية أو رمزية . وأهمها كرامة الأبوة الروحية . فالصوفي الذي يزهد عن فضيلة ، في الشهوات الجنسية المقرونة بالولادة الجسدية ، يتلقى من الله كجزاء عن ذلك موهبة ولادة أبناء روحين يبت فيهم كالله ، حياة روحية . وثم كرامة أخرى إشرافية ، وهي تأمل الولادة الميتافيزيقية السامية للموجودات في الكون ، أعني إخصاب الهيولى الروحانية ، ومبدأ الأنوثة ، بالكلم الإلهي الذي هو مبدأ الذكورة .

٧ — كرامات المشي : وثلاثة منها خارجية وثلاث داخلية أو إشرافية : المشي على الماء دون اجتياز المسافات الطويلة في لحظة ، والمشي على الهواء . وينظر الأولى ككرامة إشرافية : النفوذ في سر الحياة الحسية والعلمية . وينظر الثانية كشف الماهيات والغايات المستسرة لجميع أعضاء البدن الإنساني . وينظر الثالثة عيان ماهية الملائكة وأعمالهم .

٨ — كرامات القلب : ولو أن لكل عضو جسماني كرامات خاصة به ، كما رأينا ، فإن في القلب مع ذلك ينبوع الكرامات كلها ، إذ من القلب تتولد النية الخالصة المستقيمة ، التي بدونها لا توجد فضيلة . وهذا لا يمنع من وجود كرامات خاصة بالقلب ، وكلها باطنة روحانية ، مثل الفضائل أو المقامات التي تجازي بها وتشهد على حقيقتها . وهذه الفضائل ، وهي في أوج الكمال ، ثلاث : امتثال الأوامر الإلهية ؛ الأنس بالله ؛ الاتحاد مع إرادته . وسلسلة هذه الكرامات ، وكلها إشرافية ، طويلة حافلة : التنبؤ بالحوادث المقبلة ؛ أن يشاهد في الله الضمير الماضي والحاضر والمستقبل للناس ، مشاهدة أسباب الحوادث الطبيعية ، السعيدة والآلية ، التي ستحدث وتشخيصها ؛ مشاهدة علل الظواهر النفسية في الشخص

نفسه قبل أن توجد ، التمييز عن يقين ما إذا كانت ظاهرة الشعور هذه جديدة أو غير جديدة في الشخص ، وهل تتكرر في المستقبل . ومع ذلك توجد أربع كرامات للقلب نناظر الدرجات أو المقامات الإشرافية المتحامية . وللوصول إلى المقام الأول ، الذي يسميه ابن عربي باسم « منزلة التحيى الصمدانى الوترى » ، لا بد من إعداد صوفى خاص طوال عشرين يوماً . قال : « فمن أراد من المحققين الصديقين نيله : فليصم نهاره ، ويحصى بالذكر ليده وقلوبه عشرين صباحاً بمسائها على ترتيب الحكمة في إجراءاتها . فإذا كان بعد العشرين فارتقب الوارد الأقدس ونفس الرحمن الأنفس ، إلى أن تنقضى ثلاثون يوماً ولا تكحل مقالتك فيها يوماً . فإذا ادعيت أنه لم يحصل في روعك نفثة ، ولأقام الحق بفؤادك بعثة ، فاعلم أن الآفة طرأت عليك في المرافقة ، فارجع على نفسك بالمعابة . فاستقبل الخلوة من أول حالها فإنه لا بد من حصولها إما جزئياً ، وإما كلياً . فإن تم لك التجلى والمقام ، فستبدو لك جميع معانيته على التمام » . (« مواقع النجوم » ص ١٥٩) . — والمقام الثانى هو « منزل التنزل الذاتى » ، وكما يدل عليه اسمه فإنه يشير إلى إحدى حالات الاتحاد الأولى . ثم يأتى المقامان الأخيران ، وفيهما يتم الاتحاد بواسطة الفناء ، بشكل تدريجى غير مشعور به : الأول منزل الفانى عن الذكر بالذكور ، والثانى منزل الفانى عن المذكور بالذكور ، فى الأول يفنى عن كل شىء سوى الله ؛ وفى الثانى يتم الفناء التام حتى عن تأمل الله .

ويستحيل علينا أن ننظم فى صورة مركزة واضحة مستقصية فى آن واحد ، مجموع الكرامات التى حللها ابن عربي فى « مواقع النجوم » إذ علينا أن نضيف إلى كل الأجناس التى سجاها ثبت السابق أجناساً أخرى كثيرة هى بمثابة أنواع متمايزة أو أخلاط من نفس الأجناس . فمثلاً الكرامة اللطيفة ، التى هى نوع من كرامات القلب والسبع ، والتى يسميها ابن عربي باسم « منزل كيفية السماع من

الحق » ، وهو من مقامات السالكين ، الذين يحتاجون مع ذلك إلى إرشاد الشيخ حتى يتجنبوا المتالف التي يتعرض لها أصحاب هذا المنزل . وهذا المنزل فحواه أن يتيقن السالك أن الله هو الذى يخاطب النفس من خلال المخلوقات . وعلى المرید الذى يدخل فى هذا المنزل أن ينذر نفسه بأن يسمع ، وكأنه صادر من الله نفسه ، كل الأوامر والدعوات أو الرغبات التى يعبر عنها الناس بالقول ، أيا كانت ، وإن تناقضت مع ما يمايه عليه عقله وهواه . وهذا المنزل هو منزل موت الإرادة الفردية . والكرامة الإلهية تستند إلى النور الخارق الذى ينير النفس لقبول هذا اليقين الباطن . وكما هو الشأن فى سائر الكرامات ، بل وأكثر ، قد يقع المرید فى هذا المنزل فى وهم روحى . إذ كثيراً ما يمتحن الله العبد فى هذا المقام بكثير من الحن مثل الزنا والقتل والشرب بواسطة « أحد الناس فيدعوه هذا إلى ارتكاب إحدى هذه الكبائر ، التى قد يتوهم العبد أنها حلال » بوصفها أوامر صادرة عن الله نفسه . وإلا خالف النذر الذى نذره فى هذا المقام ؛ ولكن ابن عربى لا يغفل عن المعيار الفعال لتبديد هذه الأوهام من نفس من تحدث له .

قال ابن عربى : « وصورة الابتلاء فى هذا المقام أن تتعرض له جارية تأمره بأن يواقعها ، أو تأمره بشرب كأس من الخمر ، أو بقتل إنسان أو بأمر ما محرم عليه شرعاً . فإن فعل شيئاً من هذا فقد عصى وغوى وتردى فى أسفل سافلين ؛ وإن أبى عن فعل ذلك فقد ناقض عهده مع الله تعالى الذى عقد معه : لا يركب محرماً ولا يأتيه ، فيسلم له المقام ، ولا يتبعض له حتى يسمع من الحق فى شيء ، ولا يسمع فى شيء آخر . وهذا لا تصطليه النزلة ، بل يسمع منه فى كل شيء . فإن للقائل هنا أن يقول : إنما يخرج هذا الطالب وتصدق نيته على انتقال ما يخاطبه به الحق ما لم يؤثر فى ذلك الخطاب بارتكاب محرم . فيقال له : ليس كما تقول ؟ إنما يعقد نيته على السماع من الله مطلقاً من غير تقييد . فإن قال :

كيف يصح هذا ؟ فنقول : إن المرید إذا أراد أن يبقى على عهده في هذا المقام ، ولا يرتكب محرماً إن ابتلاه الله به ، فيقول للقائل له : اشرب هذا الخمر أو ازن بهذه الجارية ، وإن لم تفعل فقد نكثت عهدك مع الله . فيقول : هيهات ! بل أنا متحقق في سماعي من الحق من خارج ، لا من نفسي . ذلك أن الحق سبحانه وتعالى قد خاطبني وكلمني على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أن لا أفعل ما ذكرت ، وقلت عند سماعي لهذا الخطاب النبوي : سمعت وأطعت وعاهدت الله على هذا ، فأنا ما زلت في سماعي من الحق متحققاً في مقامي فإنه القائل : « وما ينطق عن الهوى » ولكني لما تحققت بهذا المقام في هذا السماع أو ادعيته أراد الحق أن يبتليني ليقف من ذلك على نفسي بما فيها ، فوجدني — والحمد لله — قائماً بذلك العهد الذي كنت قد عاهدته عليه عندما سمعته منه . (« مواقع النجوم » ص ١٦٦ — ١٦٧) .

وهذا العهد الكرامي والمقام الذي يفضي إليه يذكرنا بفكرة القديس فرنسيسكو الأسيزي السامية عن الطاعة المقدسة — وهو معاصر لابن عربي — فقد أوصى فرنسيسكو تلاميذه بأن يكونوا على استعداد دائم لامتناع إرادة الغير أولى من امتثال إرادة النفس ، وأن يتكيفوا مع كل رغباتهم وأهوائهم ، دون مقاومة للشر بأي حال .

ولكن الروح الإنجيلية التي تتجلى في وصية فرنسيسكو ، كما في معاصره ابن عربي ، تزول حينما يُفحص مذهب الكلي في الكرامات . فإن تلذذ ابن عربي الغريب بسردها وتصنيفها وتحليلها واهتمامه البالغ بذكر أمثلة حية غنية على كل كرامة ، وإيمانه الأعظم المتواصل الذي يدعوه إلى أن يضيف إلى كل مقام كرامات المناسبة الخارجية والباطنة (معجزات ، نبوءات ، تجليات ، كشوفات ، وجد وجذبة) يحملاننا على الشك بعض الشيء في إخلاصه في

الزهد في الألفاظ الإلهية . فمذهبه يذكرنا بأصحاب التجلي Alumbados في أسبانيا في القرن السادس عشر أولى من أن يذكرنا بكبار الصوفية في العالم المسيحي . وأصحاب التجلي هؤلاء كانوا ينشدون في نهم لا يشبع ، ما هو خارق ، تسوقهم رغبة عنيفة في الغرور الروحي والتظاهر أمام الناس . وتزداد خطورة هذا الاتهام ، الذي يوحى به المذهب من الناحية النظرية ، إذا ما شاهدنا المشاهد المسرحية للروحانية الحية التي يقدمها لنا ابن عربي نفسه كأنها أحداث واقعية ، وذلك في « رسالة القدس » و « مواقع النجوم » و « الفتوحات » . إذ نشاهد مجموعات مختلفة من الصوفية ذوي النجائيات والكرامات تنتشر في قرى الأندلس تعرض ، غالباً بقصد الإعلان والتظاهر ، المواهب الخارقة التي منحهم الله إياها جزاء عن فضائلهم . وابن عربي ، وكان شيخاً أو تلميذاً أو مجرد زميل لهؤلاء الأولياء ذوي الكرامات ، يستمتع بسر أدباء هذه الكرامات ، استمتاعه بسر أدباء كراماته هو . فكيف نوفق بين صرامة طريقته في الزهد ، وفيها ماثلة صادقة للرهبانية المسيحية الشرقية ، وبين هذه الرغبة في المواهب الصوفية ؟ إن من الصعب النفوذ إلى خفايا الضمائر . وإيجاد الانسجام بين حيلة الكاتب ومذهبه بفهم نفساني عميق مهمة تنفر غالباً عن إمكانيات النقد الأدبي ، خصوصاً إذا كان الكاتب صوفياً ذا مناقب محيرة مثل ابن عربي .

فلو اقتصرنا على هذه الناحية الفنية في مذهب الكرامات عند ابن عربي ، فإنه من الواضح أن الأمور المريبة التي تكشف عنها النصوص المشار

(١) [جماعة روحانية وجدت في أسبانيا في القرن السادس عشر لا ترتبط برباط وثيق ، كانوا يعيشون في خلوة منقطعين للصلوات والتأملات ، وقام بنشر دعوتهم خصوصاً الفرنسيسكانيون الإصلاحيون ، وعلى رأسهم يوحنا الآلي ، وبعض رجال الطريقة اليسوعية . وقد بالغ بعضهم في نرعته هذه حتى أصابه خلل عقلي وروحي وكان لهم تأثير بالغ الضرر في بعض من تأثروا بهم ، وذلك بما ادعوا ، من كسوف وتجليات وإيحاءات . وفات محاكم التفتيش بحملة قاسية عليهم] .

إليها ، والخاص بحياته الشخصية والوسط الذي أنتهى فيه . تظل غامضة بل ومشتتة تماماً ، على ضوء نصوص أخرى مذهبية توازن أو فى القليل تهدى ، من الانطباع المنكر الذى يتخلف عن النصوص الأولى . ولذا ذكر تلك المواضع فى « المواقع » و « الأمر » و « الأنوار » التى يبدى فيها ابن عربى هذا الانطباع بكل جلاء^(١) ، حينما يؤكد أن الكرامات ليست علامات قاطعة على الكمال ، بل ولا شرطاً لا غنى عنه له ، فلا يشترط وجودها « بل يكون التحقيق والولاية مع عدم هذه الكرامات » (« المواقع » ص ٧٧) .

إن الله يمنح الكرامات لمن يشاء ممن يمارسون الفضيلة جزاءً وقتياً عنها ، ولكنه فى كثير من الأحيان يمنحها أيضاً لمن لا يمارس الفضيلة إلا على نحو ناقص . وفى مثل هذه الأحوال فإن الكرامة ، بدلا من أن تكون جزاءً وفضلاً يمنح للنفس ، فأنها تتحول إلى محنة وابتلاء يبتلى الله بها العبد ليعرف صدقه فى احتقار شئون هذه الدنيا ورسوخ توافقه . والاسنقاة الخلقية ، وأداء أوامر الله ، وممارسة أفعال الفضيلة التى يقتضيها كل مقام — هى الكمال الصوفى وليس الكمال فى الكرامات . فالكمال يتم بدونها ، ومع الكرامات لا شىء يضمن ان الكمال قد تحقق ، لأن الناقصين أيضاً تصدر عنهم الكرامات . ويخطو ابن عربى خطوة أبعد فى هذا المضمار فيقرر أن الكرامات ، شأنها شأن كل ما هو خارق ، لا تكون جوهر الكمال الروحى الحقيقى ، وأن الصوفية الصادقين هم أولئك الذين يخفون فى أخفى خفايا النفس المنح الإلهية ، بينما ظاهراً يعيشون ويسلكون كسائر المؤمنين ، رافضين كل تفرد ومظاهر النعم التى يختصهم الله بها^(٢) .

(١) « المواقع » ٦٠ ، ٧٧ ، ١٧٨ ؛ وقارن « الأمر » ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ؛ و « الأنوار » ٢٨ .
 (٢) قارن « الفتوحات » ح ٣ ص ٤٤ .

والقارىء الخبير بالأمور الروحانية سيجد في لهجة هذه العبارات الشديدة أصلاً صادقاً للعبارات الحكيمة العميقة التي سيرددها [فيما بعد ذلك بثلاثة قرون] كبار الصوفية المسيحيون مثل القديس يوحنا الصليبي والقديسة تريزا الآبلية اللذين كانا يريان أن الكرامات ، وخصوصاً الفزيائية ، هي امتحان أولى من أن تكون منحة ، يريد الله بها أن يشاهد هل النفس تطهرت من كل تعلق بالمحسوسات ، أو على العكس ترى في غير الله السلوى التي يرساها إليها ، معتقدة أنها جزاء وفاق لفضائلها لا موهبة يمنحها الله برحمته ^(١) . والانفاق دقيق إلى حدّ أنه يكفي وحده لإزالة الأثر السيء الذي أشرنا إليه من قبل : فابن عربى على ضوء هذه المبادئ ينكشف لنا أنه رائد لكبار الصوفية في الكنيسة الكاثوليكية ، لا مجرد صاحب كرامات عادى من نوع الفقراء الشرقيين .

كيف نفسر هذا التسلسل العجيب ؟ إن الارتباط ، كما هو العادة دائماً ، يتجلى حين نرجع إلى تاريخ الرهبانية النصرانية في المشرق ^(١) ففيها استمر مذهب الكرامات الذى جاءت به الكنيسة الناشئة ، والذى أملاه القديس بولس ووصفه وصفاً حياً في « رسائله » . وفي الصوامع والأديرة كان النساك والرهبان ينعمون مثل النصارى في القرون الأولى ، بمثل هذه المواهب الخارقة ، الداخلية والخارجية .

(١) قارن : « نصائح وعبارات روحية للقديس يوحنا الصليبي » (« مكتبة المؤلفين الاسبان » BAE المجلد رقم ٢٧ ص ٢٥٠ ، تحت رقم ٧٩) : « كثيرون ينشدون من الله غذاءهم ولذتهم ، والله يمنحهم الرحمة والفضل ؛ ولكن الذين يدعون رضاه وإعطاءه شيئاً على حسابهم (ويجعلون مصلحتهم الخاصة بمد رضاه) قليلون جداً » . — وفي نفس الكتاب (ص ٢٤٨ ، تحت رقم ٣٤) : « النفس التي تدعى الكشوف تخطئ خطأ صغيراً على الأقل... ، لانه لا ضرورة لشيء من هذا » ؛ — وفي الكتاب نفسه (تحت رقم ٣٥) : « النفس التي تشتهى الكشوف من الله تنقص في كمالها وتفتح الباب للشيطان ليضلها في أمور أخرى ، يستطيم بدهائه أن يعوها لتبدو حسنة » . قارن « صعود جبل الكرمل » ، المقالة الثانية الفصل ١١ ، ١٦ .

فالراهب باثرموسىوس كان يمشى على النيل ويطير فى الهواء . والقديس باخوم كان قادراً على التنبؤ بالمستقبل ، وعلى الرؤية من بعيد والنقوذ إلى السر الباطن فى اعماق القلوب . ويوحنا الأسيوطى كان يتنبأ بالسيول والموت والانتصارات الحربية . وبولس العبيط والقديس باخوم كانا يبصران داخل الضمائر ، بالتوسم لهداية الخطاة . والقديس هيلاريون كان يميز الرذائل من رائحة ملابس الخاطيء او من رائحة الأشياء التى يمسسها الخاطيء .

ولكن إلى جانب هذه الكرامات التى تمتلئ بها تراجم آباء الصحراء، كان ثم احتياط فى النصائح للهداية الروحية التى كان يسديها أصحاب الطرائق الديرانية ، تتفق مع المعيار الذى وضعه القديس بولس .^(٢) فالقديس باخوم وتلميذه ثيادورس كانا يخفيان المواهب السماوية التى يتلقياها من الله . وينصحان الرهبان ألا يقيموا لها كبير وزن . وفى هذا الصدد يقول ثيادورس : « إذا كان المرء راسخ الإيمان ويؤدى الفروض فهو أفضل ممن يملك موهبة الرؤى » . والقديس أثناسيوس فى كتابه : « حياة القديس انطون الراهب » [أنطون المصرى ٢٥١؟ — ٣٥٦] يورد وصيته لأنطون التى يقول فيها: لا تول أهمية كبيرة لهذه الأمور العجيبة . وحذار من الدخول فى الحياة الرهبانية من أجل معرفة المستقبل . بل الأولى بك أن تسعى لرضا الله بأن تحيا حياة لا غبار عليها . وكان الراهب نسطيروس يقول إنه يجب ألا نعجب بمن يصنع الكرامات ، بل بما فيه من محبة . وكسيانوس ، مؤسس الرهبانية الغربية ، قرر فى أمثاله Collationes أنه لن يبحث فى الكرامات ، لأنها تبعث على الإعجاب أكثر مما تبعث على

(٢) قارن « الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس » ، اصحاح ١٣ جل ١ — ٣ : « إن كنت أتكلم بالسنة الناس والملائكة ، ولكن ليس لى محبة ، فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن . وإن كانت لى نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم ، وإن كان لى كل الايمان حتى أقبل الجبال ولكن ليس لى محبة فليست شيئاً . وإن اطعمت كل أموالى وإن سامت جسدى حتى أحترق ، ولكن ليس لى محبة فلا أنتفع شيئاً » .

الكمال . والكمال يقوم على السيطرة على الأهواء . والقديس مكارىوس حذر رهبانه من الخطر الذى تنطوى عليه الكرامات . فقال فى إحدى مواعظه : « كثير من الإخوان حصلوا على موهبة الكرامات ، والرؤى والكشف . ولكن لأنهم لم يصلوا إلى المحبة الكاملة ، ومنها يتألف الكمال ... فقد قهروا عقابا لهم على إهمالهم وسقط عنهم اللطف الذى كانوا ينعمون به » .

وقد تقرر المبدأ الأساسى فيما يتعلق بالمذهب المسيحى فى الكرامات ، بعد ذلك . لكنبقى مع ذلك تنميته بصورة كاملة منظمة وهو أمر لم يصل إليه إلا فى القرن السادس عشر اللاهوت الصوفى فى الغرب ، فى مؤلفات القديسة تريزا الآبائية والقديس يوحنا الصليبي . وهذا الأخير خصوصاً هو كما رأينا الذى وضع قاعدة أصلية ضرورة رفض كل كرامة أو منحة إلهية ، لأنها منحة ووهم . فإنها وإن يكن من الممكن أن تكون من الله ، فإنها ليست الله . ^(١) ولكن تاريخ الحياة الروحية والتصوف عليه أن يسجل ، كتوازن عجيب ، هذا الاتفاق الواضح فنفس المبدأ اللاهوتى ، الذى قرره آباء الرهبانية المسيحية الشرقية ، قد وجدت فى الإسلام نظرية شبيهة به تتعلق بالكرامات ، يعبر عنها ابن عربى تعبيراً صريحاً هكذا : « لا تطالب منه [أى من الله] فى خلوتك سواء ، ولا تعلق الهمة بغيره . ولو عرض عليك كل ما فى السكون نخذه بأدب . ولا تقف عنده وصمم على طلبك ، فإنه يبتليك . ومهما وقفت مع شيء ، فأتك . وإذا حصلته لم يفتك شيء . » ^(٢) ولا ينتهى الاتفاق العجيب فى النظر إلى الكرامات عند هذا الحد لدى ابن عربى والقديس يوحنا الصليبي ، فإنهما إذا كان يران أن الكرامات ابتلاء وامتحان ، كذلك هما يران أن البلايا هى بالأحرى دليل

(١) قارن النصائح « (الكتاب المذكور ، ص ٢٥٥ ، برقم ٢٤٠) : « ما أحق من يظن أنه إذا حرم الله الروحية فقد حرم من الله ؟ وإذا وجدها تمتع ، ظاناً أنه بهذا قد بلغ رضا الله » .

(٢) « الأنوار » ص ١٧

بين على أن النفس تسير في طريق الكمال ، أولى من أن تكون بلالاً روحية وانقارن ، على سبيل المثال فقط ، وما أكثر التشابه بينهما ، بين هاتين العبارتين قال يوحنا الصليبي : « ليس فقط خيرات الدنيا وملذات البدن عقات في سبيل الله ، بل ^(٣) وأيضاً اللذائذ الروحانية ، إذا طلبت لامتلاكها ، فإنها تقوم عائقاً في سبيل الفضائل » . وابن عربي يقول بعبارات مشابهة ^(٤) : « الواجب على عاقل أن يعلم أن السفر [في الحياة الدنيا] مبني على المشقة والحزن ، والبلايا ، وركوب الأخطار والأهوال العظام . فمن المحال أن يصح فيه نعيم أو أمان أو لذة . فإن المياه مختلفة الطعم ، والأهوية مختلفة التصريف ، وطبع أهل كل منهلة يخالف طبع المنهلة الأخرى ، فيحتاج المسافر لما يصلح ، فيلقى كل عالم في منزله فإنه عندهم صاحب ليلة أو ساعة ، وينصرف . فأني تعقل الراحة فيمن هذه حالته ! وما أوردنا هذا رداً على أهل النعيم في الدنيا ، العاملين لها ، والمكبين على جمع حطامها . فإن أهل هذا العمل عندنا أقل وأحق من أن نشتغل بهم أو نلتفت إليهم . وإنما أوردناه تنبيهاً لمن استعجل لذة المشاهدة في غير موطنها الثابت ، وحالته الغناء في غير منزلها ، والاستهلاك في الحق بطريقة الحق عن العالمين »

وباروزي وهو يدرس موقف يوحنا الصليبي من العزوف المطلق عن المتع الروحية ، يعده فريداً في ذلك لم يسبقه إليه أحد في تاريخ الروحانية المسيحية . ولكننا قد رأينا أن بطولة موقف يوحنا الصليبي لها نظيرها في صوفي آخر ، أندلسي مثله ، هو ابن عربي من مرسية ، الذي وإن كان مسالماً فقد نهل من المعين الذي لا ينضب ، معين روحانية التقاليد الرهبانية المسيحية . وأصداء العبارة الواردة في الإنجيل : « من يحب نفسه يفقدها ، ومن يكره نفسه في هذه

(٣) قارن « النصائح » ، الكتاب المذكور ، ص ٢٦٠ برقم ٣٦٤

(٤) « الأنوار » ١١ — ١٢

(م ١٤ — ابن عربي)

الدنيا يحتفظ بها في الحياة الأخيرة » - هذه الأصداء تُسمع واضحة جليلة في هذه الخاتمة التي يختم بها نظريته في الكرامات: تفضيل البلى على اللذات، والأحزان الروحية على الأفراح، علامة على الكمال. وهذه العلامة قد لاحظها بإخلاص بعد ابن عربي، جماعة مختارة من الصوفية المسلمين الأندلسيين، خصوصاً من أتباع الطريقة الشاذلية، وهي خليقة بالتنويه بوصفها رائدة وسابقة في التاريخ العام للتصوف.

الفصل العاشر

المعرفة

طبيعة هذه الكرامة — أشكالها الثلاثة المختلفة — الكاشمة :
رموز جهازها النفساني؛ درجاتها الخمس — التجلي : رموز عملياته —
مثل الذبالة والشعلة عند ابن عربي ولوليو وهرف وأشونه — المساوقات
النفسية الفسيولوجية للتجلي . درجاته — الشاهدة : رموز عملياتها
درجاتها المختلفة — مقام الشاهدة المستمرة وأحوالها الثلاث —
السوابق المسيحية لهذا المذهب — إتفاقه مع يوحنا الصليبي .



رأينا أن كل المقامات تقترن بها ، ككرامات باطنة ، درجات من المعرفة
الخارقة بالأمور الروحية والإلهية . وهذه المعرفة تتميز من المعرفة الطبيعية ،
العلمية أو النظرية ، بطابع اليقين الثابت والبيئنة الواضحة المباشرة ، مثل إبصار
العيون أو شهادة إحدى الحواس . ويطلق على هذا النوع من العلم اسم «المعرفة»
محاكاة دقيقة للكلمتين اليونانيتين gnosis, theoria اللتين عبر بهما الفلاسفة
الأفلاطونيون المحدثون في الإسكندرية عنه^(١) . ولا حاجة بنا إلى القول بأن
من خصائص هذه « المعرفة » أنها تسري من الله ، وليست باكتساب العبد .
إنها كرامة من الله يهبها فضلا منه ومكرمة . ومع ذلك فإن ثم تدرجاً قدره الله
بعنايته لبلوغ النفوس هذه الموهبة الباطنة ، بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى في
الفضل والكمال .

(١) « تحفة السفر » ص ١٥ — ١٦ .

وبخلاف هذه الفروق في الدرجات ، وهى فروق كمية خالصة فإن «المعرفة» الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التى تتحقق فيها فى النفس . وابن عربى يذكر ثلاثة أنواع منها ، متبعاً التقسيم التقايدى لدى الصوفية المسلمين وهى : المكاشفة ، والتجلى ، والمشاهدة . وهذه الأشكال الثلاثة ، وإن كانت متميزة من ناحية الكيف فإنها تختلط مع بعضها البعض . فيوجد فى العبد اثنان منها فى وقت واحد ، فى مقام واحد . وإيقاع هذا التداخل بين الأشكال الثلاثة للمعرفة الصوفية يحدده ابن عربى وفقاً للقانون التالى : « المشاهدة تكون مع التجلى وتكون مع غير التجلى ، والتجلى يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة ، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة . والمكاشفة توجد بدونها^(٢) » . فلنبحث الآن فى تركيب كل منها على حدة . ويدخل فى تفسيرها الرموز الأفلاطونية والمسيحية للنور والمرآة والحجب .

أما المكاشفة فهى مانعته الاسكندرانيون (الأفلاطونيون المحدثون) ولاهوت يوحنا باسم apokalupsis (= الرؤيا) ؛ وتتلخص فيما يلى : إن النفس لا يمكن أن تدرك الجلال الإلهى ، لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات ، وكل مخلوق ، سواء كان ينتسب إلى العالم المادى أو العالم الروحانى ، هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين النفوذ إلى سر الحقائق الإلهية ، والهاوية الميتافيزيقية التى تفصل بين الخالق والمخلوق ، بين الوجود السرمدى المطلق وبين الوجود الفانى النسبى ، يتمثل فى رمز هذه الحجب . وفقط حين تقوم النفس ، بواسطة المجاهدات والرياضيات ، بالتخلي عن المخلوقات التى تحول بينها وبين الوصول إلى الله هنالك يؤدى تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحية والإلهية . والطبيعة النفسانية لهذه الظاهرة من النوع المثالى :

(٢) « تحفة السيرة » ص ١٤

فالنفس ، في المكاشفة الإلهية ، ندرك المعانى المثلة للحقائق الإلهية ، لا ماهيتها الموضوعية ، كما في المساعدة . ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة ، حين يكون موضوعها ، كما يحدث هنا ، هو الله والأمور الإلهية التي هي بطبيعتها غير قابلة للإدراك موضوعياً ومن حيث الماهية . والمكاشفة إدراك معنوى ، وهي مختصة بالمعانى أبداً . ويتخذ ابن عربي مثلاً من علم النفس الطبيعي لزيادة تحديد هذه الفروق ما بين المكاشفة والمشاهدة فيقول : « ومثال ذلك إذا شاهدت متحركاً فإنه يطلب بالكشف محركه . لأنه يعلم أن له محركاً كشفاً ولهذا يتعلم العلم بمعلومين ، ويتعلق البصر الذى هو للمشاهدة بمعلوم واحد ، فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود ، ويفصل بالكشف ما هو مجمل في الشهود (« الفتوحات » ٢/٦٥٣) . وعلى هذا فإن رؤية متحرك يتحرك هو كشف ؛ وهذه المشاهدة حدها الموضوعى شئ واحد عيني هو المتحرك الذى يتحرك ، ولكن من وراء هذه المشاهدة يسندل الفكر على ضرورة وجود محرك . وهذا الاستدلال الاستقرائى يهدف إلى شيئين : المتحرك والحرك : ذاك مبصراً في حقيقته الحاضرة ، وهذا مستدلاً عاينه من معناه ، من وراء حجاب ذاك . وهذا الاستدلال مكاشفة . فإذا طبقنا هذا المثال على علم النفس الصوفى فمن الواضح أن مشاهدة الله والأمور الإلهية ستكون أتم من المكاشفة (لأنها عيان لما هو عيني ، موضوعي ، حقيقى) ، لو كان الله والأمور الإلهية تمكن بطبيعتها من أن تُدرك هكذا . ولكن لما كانت طبيعتها لا تسمح بذلك ، فإن المكاشفة أتم ، لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا هذه ، أى من خلال حجب المعانى التى تمثله^(١) .

ودرجات المكاشفة خمس ، فالكشف إما : (١) عقلى ، وبه تنكشف

(١) « الفتوحات » ٢ ص ٦٥١ - ٦٥٥

معاني العقولات وتظهر أسرار الممكنات ، ويسمى كشفاً نظرياً . (٢) قلبي وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة . (٣) سرى : ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الوجودات ، ويسمى إلهامياً . (٣) روحي : ويكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة . وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات . (٥) خفي : وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات : إما بالجلال أو الجمال ، على حسب المقامات والحالات . « ويسمى كشفاً صفاتياً : فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية ، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب ، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة ، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء ، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق شهود الجمال ، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء . وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم » (« تحفة السفرة » ص ١٣) .

والتجلى شكل آخر يتخذه العيان الصوفي . وكلمة « التجلى » ترجمة أمينة للكلمة اليونانية photismos لدى الفلاسفة الاسكندرانيين (الأفلاطونية المحدثة) . وكما أشرنا فإن محتواه هو نفس محتوى المكاشفة ، وإنما يختلف عن سائر الأشكال من حيث كيف فقط . وفيه يدخل رمز النور ، بدلا من رمز الحجب . والتجلى عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية وصفاتها ، وللأمور الروحية والإلهية . وميتافيزيقا أفلوطين ووريثتها في الإسلام وهي ميتافيزيقا « الإشرافيين » التي أخذ بها ابن عربي ، ترى أن الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات . فكل موجود بوصفه صادراً عن الله ، منير بدرجات متفاوتة . والنفس الإنسانية هي الأخرى نور ، وإن كانت قد خف ضوءها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب ، واسكن يظل فيها مع ذلك ، مثل ذبالة المصباح المطفأ منذ قليل ،

شيء من النور ، يخرج منه شيء شبيه بالدخان ، من طبعه أن يصعد إلى فوق ، وإذا وضع على هذا الدخان الذي يصعد من الذبالة ، النور المشتعل لمصباح مضيء فإن النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك بالذبالة . وهذا التشبيه ، عند ابن عربي هو خير تشبيه يمثل بصورة عينية العملية الصوفية للتجلى الإلهي^(١) . ولوليو Lulio في كتاب « البراهين العجيبة » ينقل هذا التشبيه حرفياً في رمزه بالقيديل ، بعد ذلك بقرن من الزمان ، وربما عنه أخذ هرف Herph الراهب الفرنسيسكاني البلجيكي الذي استخدمه في القرن الخامس عشر في كتابه Directorium (السفرة) وأوسونا Osuna في كتابه (الأبجدية الثالثة) في القرن السادس عشر^(٢) .

وابن عربي يستخدم رموزاً أخرى لعمالية التجلى ، إلى جانب رمز المصباح ، مأخوذة من رؤيا الأحلام والمرآة المجلوة للنفس التي فيها تنعكس الأنوار الإلهية ، ولكن لا شيء منها ينفذ ، كما هو مأمول ، إلى التركيب السرى لهذه الظاهرة الخارقة .

وأوضح من ذلك فحوصه عن المصاحبات النفسية الفسيولوجية لهذه الظاهرة^(٣) وفي هذا الباب يقول إن التجلى الإلهي يمكن أن يتم عن طريق الروح ، أو مباشرة من الله نفسه . وفي الحالة الأولى ، فإن النور الإلهي حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيواني ، فإنه لما كان هذا مخلوقاً فانياً فإنه لا يستطيع أن يتحمل الإشعاع الساطع الحى للموجود الأزلى الأبدى فيبهره ، ويتموج على ساحل القلب ، فينشأ

(١) « الفتوحات » ج ٢ ص ١٩٤ - ١٩٦ [١٢]

(٢) راجع أسين : « علم النفس عند محي الدين بن عربي ، ص ٦٢ - ٦٣ » ؛ وابن مسرة « ص ١٥٩ - وراجع جرو gnoet : « صوفية هواندة والأدب الأساني في القرن السادس عشر » لوفان ، سنة ١٩٢٧) ص ١٤٠ - ١٤١ ، ويورد نصوص هرف وأوسونا التي ورد فيها ذلك التشبيه ، ولكن جرو لم يدرك أصله الإسلامي وعند لوليو .

(٣) « التحفة » ص ١٣ .

الوجد الذى يسبغه القلق الروحى . أما فى الحالة الثانية ، حين ينير الله النفس مباشرة ، فإن المصاحب الفسيولوجى لا يوجد ، ويسبق الوجد ويصحبه طمأنينة روحية وسكون . وفى كتاب « الفتوحات » ^(١) تحليل دقيق للأعراض المتعلقة به ، ويواسطة هذا التحليل نستطيع أن تتأمل عملية هذه الظاهرة بكاملها فحين يهاجم النور الإلهى النفس ، يستولى عليها نوع من الثقل الروحانى ، والضعف وبطء الحركة ، وهى أحوال تشبه سكرات الموت ، ولكن أصابها ليس فى التركيب البدنى ، بل تنشأ عن الوقار ، والرغبة أمام الله ، إذ يحس المرء بحضور الله . فإذا سبق التجلى خطاب الله ، فإن الثقل الروحانى يصبح أشدّ إرهاباً لأن صدى كلمات الله يظل مسيطراً باستمرار ، خصوصاً إذا كانت هذه الكلمات قاسية من حيث محتواها . وفى الأحوال التى لا يأتى فيها التجلى من الله ، بل من أحد الملائكة ، فإن عَرَضَ الشعور بالثقل الروحانى يوجد أيضاً : فالنبي محمد كان إذا نزل عليه الوحي « كصاصلة الجرس يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكوناً وغشياً » (١٣٨/٢) . والأمر هنا كما يقع « فى قلوب الناس من هيبة الصالحين المنقطين إلى الله الذين لم تجر العادة عند العامة برؤيتهم : فإذا وقع نظرهم عليهم ظهر عليهم من الوقار والسكينة والخمود برؤيتهم مالا يقدر قدره إلا الله » . وهكذا فإن النفس ، حين تتلقى تجليات النور الإلهى فإنها تظل ساكنة غافلة عن كل مايجرى حولها وفى داخلها ، مستغرقة فى تأمل الحضرة الإلهية : ويخلو القلب من الأفكار وينقطع الجسم عن الحركات ، ويحرم العقل من ملكة التمييز ، والعيون كأنها تحجرت ، تطرق إلى الأرض ، والأسماع تنتبه فقط إلى صوت الله ، وتتركز كل اهتمامات النفس وتجتمع فى أمر واحد .

وتعداد درجات التجلى الإلهى ومحتواها الفكرى المناظر تفصيلاً سيكون

(١) « الفتوحات » ، ٢ ، ص ١٣٨

مهمة قليلة أو عديمة الفائدة في سبيل تحديد موقف ابن عربي في هذه المسألة ، فضلاً عن كونها تستدعي الأسهاب . ولقد ذكرنا من قبل إن الأمور التي تدركها النفس في كل شكل من الأشكال العامة الثلاثة للعيان الصوفي لا تختلف إلا قليلاً : إن الفارق بين هذه الأشكال الثلاثة هو في الكيف أكثر منه في الكم ، ونفس السرّ يمكن أن ينكشف ويضاء ويتأمل . وكذلك درجات التجلي ، وإن كان من الممكن تحديدها بتحليل أدق من درجات المكاشفة ، فإنها تنفق مع هذه فيما يتعلق بالأسرار المدركة . ومن ناحية أخرى ، فإن ابن عربي ليس منطقياً في مقدار الدرجات : فقد رأينا أنه في كتاب « مواقع النجوم »^(١) يوزعها داخل سلسلة الكرامات كأموار ملحقة بكل كرامة . وفي « الأنوار » نجده يقدم سلسلة أطول يضع بينها ترتيباً دقيقاً : فالدرجات تصاعد تدريجياً من المرتبة الجسدية الفزيائية إلى المرتبة الميثافيزيقية واللاهوتية والصوفية . تأتي أولاً التحليات التي توضح بنورها الألفاظ الطبيعية في الكون بمالكه الثلاث : المعدنية والنباتية والحيوانية . ثم بعد ذلك المشاكل الفلسفية الأكثر تجريداً ، مثل مشاكل الكون ومشاكل الوجود ، فتستضيء بنور الظهيرة ، وبعد ذلك تنكشف أسرار الفنون الحرة (العلوم النظرية) : المنطق ، والخطابة ، وعلم الجمال ، وبعد ذلك تتجلى الحياة الآخرة بأسرارها ، وأخيراً يبدد التجلي الإلهي الظلمات التي تحجب العمليات الصوفية للوجد العاشق . وفي كل هذه الدرجات ، وكذلك في درجات المكاشفة ، توجد ثلاث طرق لإدراك السر المتجلى : حسية ، وخيالية ، وعقلية وابن عربي ، ومن بعده كبار الصوفية المسيحيون ، يعطى الأولوية والمقام الأسمى للوجدانات المؤلفة من المعاني الخالصة ، العارية عن كل صورة حية أو خيالية^(٢) .

(١) انظر الفصل التاسع .

(٢) « الأنوار » ١٧ — ٢٤ .

(٣) « الأنوار » ١٧ ، ١٨ . وراجع Pinard : « دراسة مقارنة » ، ص ١٠ ،

ص ٤٣٢ .

والشكل الثالث من أشكال الوجدان الصوفي هو « المشاهدة » . فإذا طويت الحجب التي تحجب ماهو إلهي ، وأشرقت النفس بأنوار الأعلى ، لم يبق إلا المشاهدة . ولهذا فإن المشاهدة تتصور على أنها رؤية واضحة وتجريبية . وهذا هو معنى لفظ « المشاهدة » في العبرية : أى الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العيني الحضورى . والأسكندرانىون (الأفلاطونية الحديثة) يسمونها أيضاً بالرؤية وطبيعة هذه الظاهرة إذن منتشرة ومنفعلة بقدر ، يل وأكثر ، من طبيعة الظاهرتين السابقتين ، فإذا كانت المكاشفة هى طى الحجب التي تستر الإلهي عن عيون النفس ، والتجلي هو تلقى أنوار السر ، فإن المشاهدة ليست غير انعكاس هذه الأنوار فى القاب ، والقاب ، مثل المرأة ، يصبح مصقولاً صافياً بفعل الذكر ، وتظهر على سطحه الصافى أنوار النور الألهي ^(١) .

ثم يحلل ابن عربى بعد ذلك درجات المشاهدة ، دون أن يغض النظر أبداً عن رمز الأنوار والمرآة ، الذى يمثاها : فالأنوار تظهر تدريجياً على القاب مثل البرق واللوامع التي تتخللها فترات ، وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب ، ثم تظهر أنوارها مجردة من الخيال ، بعضها أزرق ، وبعضها أخضر ؛ وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس ، مشاهدته تولد ذوق الشهود ؛ وأخيراً يتولد نور ميتا فيزيقى بغير كيفية ولا مثيلية فلا تماثله الأنوار المخلوقة .

وهذه المرتبة الأخيرة هى المشاهدة المباشرة الثابتة للألوهية ، التي تتمثل فى مرآة القلب على نحوين : إحداهما تسمى المشاهدة المشرقة وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي ، والثانية تسمى المشاهدة « المحرقة » وموضوعها صفات الجلال الإلهي ، وأنوارها مظلمة ، ولهذا تولد فى النفس ظلمة الوجد اللا شعورى . وعلى الرغم من أن هذه الأخيرة تبدو أعلى من الأولى نظراً لموضوعها ، فإن صفة

اللاشعور التي تميزها ، أقل كمالاً من المشاهدة ، إذ في هذه يبقى الشخص على شعور بذاته . وأكثير من هذا ، نجد أن ابن عربي يرى أن تلك الطريقة المحرقة ليست بذات فائدة للشخص ، مثل النوم العميق بدون أحلام ، إذ منه تخرج النفس عند اليقظة خالية من كل نذكر . وتكون المشاهدة كاملة وحقيقية حين يشاهد الشخص الله بشعور أمثالى تجريبى ، أى يراه ويشعر به ، وفي نفس الوقت يشاهد ذاته بشعور أمثالى ، ولكنه ليس بتجريبى ، أعنى أنه يرى نفسه في الله ، دون أن يدرك وجود ذاته^(١) .

كذلك يتحدث ابن عربي عن حال مشاهدة ، يبدو أنها ليست ثمرة عرضية وقتية للذكر ، بل هي بالأحرى جو عام وثابت للنفوس الكاملة التي تتوجه دائماً في حضرة الله ، وإن كان ذلك يتم في داخل حدود الحياة العادية . وهناك ثلاثة أضرب لذلك وهي : مشاهدة الخلق في الحق ، ومشاهدة الحق في الخلق ؛ ومشاهدة بلا خلق . وعند ابن عربي أن الثالثة هي أعلى الدرجات الثلاث للمشاهدة ، ليس فقط بسبب ما يميزها من يقين ، بل وأيضاً لأنها موضوعياً وواقعياً هي التي تملك أقوى الأسس في الشريعة : لأنه كما كان الله نوراً والخلق ظلمة ، فإنه يمكن التوفيق في النفس بين المشاهدة للواحد والمشاهدة للآخر في نفس الوقت ، كما أنه لا يمكن التوفيق في وقت واحد بين رؤية النهار والليل ، وبعد ذلك فإنه إذا كانت النفس تشاهد الله حقاً ، فإنها لا تشاهد الخلق^(٢) .

وكل هذا البناء من الصور والدرجات والأحوال الخاصة بالعيان الصوفى ، بما فيه من غرابة وتهويل واستسرار وما ينطوى عليه من رغبة مستمرة في تحليل دقيق للأحوال الخارقة ، مما يجعله غير قابل للتصنيف الهندسى ، يكشف عن

(١) « التحفة » ١٢ ؛ « المواقع » ٢٨

(٢) « الفتوحات » ٢٠ ص ٦٥٢ .

غنوصية (عرفانية) جامحة ويبرز على بساطة التصوف المسيحي القاتم . ولكن جذوره الإشرافية تمتد مع ذلك في الرمزية الأفلوطينية لله الذي هو نور ، وما في الإنجيل الرابع من كشف جلية . ولا يعدم سوابق لتطبيقه عينياً على العيان الإلهي ، داخل التصوف المسيحي . ودون أن نتحدث عن « شعاع ديونيسوس » (الأريوفاغني) ، أعني عن نظريته الإشرافية ، يكفي أن نذكر على سبيل المثال وصف هسكيوس للإشراق التدريجي الذي يصيب النفس بفضل الصلاة ، وذلك في كتابه « في العفة والفضيلة » : فأولا النور الإلهي تلاقه النفس ، على شكل ضوء قليل المصباح يستضاء به ؛ ثم يزداد النور توهجاً شيئاً فشيئاً ، حتى يتجلى البدر الكامل ، الذي يغمر النفس ؛ وفي المرتبة الثالثة يفيض الله عليها كأنه الشمس المشرقة ببهاء كالاته اللامتناهية ، وأخيراً تأتي المرحلة التي تعد أوج العملية الإشرافية ، وهي المشاهدة الوجدانية التي تفرق النفس فجأة في حال لذيدة من الفرحة الروحانية وتمنع الجسد من الحركة ^(١) .

وكما بينا في نظريته في الكرامات ^(٢) ، نجد أن ابن عربي في مذهبه في المشاهدة يحافظ — على الأقل من حيث المبادئ — على موقفه الدقيق من التخلي عن كل شيء ما خلا الله : ودون أن يدع نفسه تبهره الأنوار والأشعة والانعكاسات والألوان بجوانها الكثيفة المتعددة التي يغمر النفس تدريجياً ، فإن على النفس أن تجعل هدف مطامحها النهائية هو الرؤية المباشرة التجريبية للنور الإلهي الجوهري ، الخالي من كل شكل وكيفية مخلوقين . وتسيطر على مذهبه في المشاهدة فكرة لا أدرية في الله ، من حيث أن الله لا يبلغه ما ليس إياه ، وفي هذه النقطة وفي كثير جداً غيرها يتفق معه القديس يوحنا الصليبي ^(٣) . وقد

(١) Pourrat, 1,205. cfr. Patrologia Graeca (ed. Migne), XCIII, 1532

(٢) راجع ماقلناه في الفصل التاسع .

(٣) راجع : « شعلة الحب المتقدة » ، الميت رقم ٢٣ ، ١١ « لما كان الله ليس له

شكل ولا صورة ، فإن الذاكرة تمضي حالية من الشكل والصورة كلما اقتربت من الله ؛ لأنها كلما اقتربت من الحيال ، ابتعدت عن الله . . . ، لأر الله لا يقيم في الحيال » .

رأينا من قبل ، ونحن نعدد درجات المشاهدة ، أن المشاهدة لا تكون كاملة حتى تكون مباشرة ، أى حتى يعاين النور الإلهى ويتذوق ، كما هو فى ذاته ، مجرداً من الأحوال والمائلات مع المخلوقات . وابن عربى ، كما سيفعل القديس يوحنا الصليبي من بعده ، يرفض كل الإدراكات أو المعلومات المتميزة ، ليضع هدف المشاهدة فى التجربة الميافيزيقية الجليلة لله بغير أحوال ، وهى تجربة مظلمة فى ذاتها ، كما هى تجربة ديونسيوس الأريوفانغى ، وتخضع النفس والجسم لمخاوف وأنواع من القلق شديدة . لكن يخلق بنا ، مع ذلك ، أن نشير إلى أن كل هذه المشابهة (التوازيات) فى الفكر أو الاصطلاح وإن بدا فيها مصدر مسيحى مشترك لدى كلا المتصوفين ، فإنها لا تدل على أن الظواهر التى وصفها كل منهما هى من نفس النوع والطبيعة .

الفصل الحادى عشر

الفناء (١)

الطبيعة الوهية لهذه الكرامة — تحليل عملية النفسية — عدم
الشعور التدريجى ، بتأثير الإنطواء — الشعور باللذة الروحية وأن
الأعضاء موثقة — ظواهر مرضية أخرى — الفناء ليس هو الكمال
— ما فى نظرية الفناء من آثار مسيحية وغير مسيحية .

* * *

هذه الظاهرة هى أوج الحياة الباطنية وأشدّها تمييزاً ، وتمهد لها فى العادة باقى
الأحوال والمنازل الروحية التى حللناها حتى الآن . وتمثل ، إلى جانب ذلك ،
مع الاتحاد فى الحب المحول ، أعلى كرامة روحانية . وهى تصحب أو تسبق
المعرفة الصوفية بأشكالها المختلفة ، وخصوصاً المشاهدة .

والفناء، شأنه شأن كل الكرامات ، ليس ثمرة ضرورية ونتيجة لازمة عن
إعداد الشخص ، بل يؤكد ابن عربى مراراً أن كل الظواهر الامتثالية والانفعالية
التي تصحب أو تسبق الفناء تتميز بالمفاجأة فى الظهور ، وهذا دليل بَيِّن على أن
النفْس ليس لها دور فى نشأته ، بل هو فضل وموهبة من الله يمنحها كما يشاء
ولمن شاء . ومن هنا فإن الفناء يمكن أن يقع للصوفية غير الكمل ، كما يقع

(١) فى هذا الفصل سأستغل ماورد فى كتاب « الفتوحات المكية » وهو الذى على
أساسه كتبت دراستى عن « علم النفس عند محبى الدين بن عربى » القسم الثالث ، بعنوان :
« علم النفس الصوتى » (ص ٤٧ - ٧٢) ، مكملًا لماها ببعض النصوص الواردة فى رسائل
ابن عربى التى سأشير إليها فى الهامش .

للكمل ، وهم الواصلون إلى الاتحاد بالله ، لكن مع فارق وهو أنه في الأولين يتم مع أو بدون إعداد سابق ، وفي الآخرين ، وهم الكمل ، يسبقه عادة إعداد وتمهيد وتحضير^(١) .

كان يلزم أن نضيف إلى ذلك أن هذا الطابع الوهبي المجاني للفناء ليس معناه الانعدام التام للأحوال المهيئة في الشخص . فقد رأينا أن الوجد الفنائى يظهر دائماً في المراحل الأخيرة لعمليات المعرفة الصوفية وكأنه ثمرة يمكن أن نقول طبيعية ، لمختلف الرياضات الصوفية ، وخصوصاً السماع والصلاة في الخلوة . وهذه العمليات الكاشفة ، التجلى ، المشاهدة — وتلك الرياضات الصوفية تقتضى مجاهدات خارجية وباطنة ذوات فضائل خاصة تهيب النفس ، بواسطة إنكار كل ما سوى الله ، للاتحاد به^(٢) .

فلنفحص الآن عن العملية النفسية للفناء ، على ضوء الأوصاف التى يقدمها ابن عربى على نحو مشتت . إن التحديد التدريجى لميدان الشعور بالعام الخارجى ، الذى يعوض عنه الزيادة فى الشعور بالعالم الباطن ، هو المميز الرئيسى لظاهرة الفناء : تركيز وحشد النشاط الذهنى على فكرة واحدة ، هى الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يتعلق بال مخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعورى حضور كل هذه الكائنات المخلوقة . وابن عربى يميز ستة أنواع أو درجات متوالية فى هذه العملية الخاصة بالاشعور التى تميز الفناء : فى الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية ، الخاصة به وبغيره ، بأن يراها آثاراً لله الذى هو علمها الوحيد . وفى الثانية يفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته ، ويراهم مكاناً لله ، وإن كان لا يزال محتفظاً بالشعور بوجوده الفردى ، كشخص ينكشف

(١) « الفتوحات » ص ٢ ، ٦٥ ، ٧٠٦ - ٧٠٧

(٢) راجع الفصول ٧ ، ٨ ، ١٠ .

فيه الله ، بواسطة مكانته : فالله ، لا العبد ، هو الذى يبصر ويسمع ويفكر ويرغب من خلال ملكات هذا العبد . وفى الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته وتستغرق النفس فى مشاهدة الله والامور الإلهية : فالعبد يفقد الشعور بأنه هو الذى يشاهد . وفى الرابعة لا تنفطن إلى أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة . وفى الخامسة تؤدي مشاهدة الله إلى إبعاد كل ما سواه عن النفس . وحتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجى ، لأن المخلوقات كانت فى نظره آثاراً وتجليات لله ، لكن فى هذه الدرجة الخامسة يمتد التجريد إلى كل العناصر الذاتية والموضوعية ، الباطنية والخارجية ، لشعوره ، فالله يشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم ، أى بوصفه ليس هو كماله وفى السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر : فتزول الصفات الإلهية ، ويتجلى الله للعبد فى مشاهدته ، بوصفه الموجود المطلق ، الذى ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء^(١) .

لكن قبل زوال قوة الإمتثال من الشعور خلال هذا اللاشعور التدريجى ، فإن الصوفى يتذوق ظواهر انفعالية يصفها ابن عربى^(٢) . إنها شعور روحى بالحلاوة والسعادة ، أحياناً تعلو على الشعور باللذة الجسدية ، وتحدث « عند حصول هذا الذوق استرخاء فى الأعضاء والمفاصل ، وخدرًا فى الجوارح لقوة اللذة واستفراغاً لطاقته » ، ما يحرم النفس من ممارسة حرية الحركة . وتوثيق الأعضاء ومنع الحركة يتوقفان ، وكذلك الشعور بالحلاوة يزول . ومدته غير محددة : فيمكن أن يقصر ، ويمكن أن يطول . ويقول ابن عربى إنه عاناه أحياناً كثيرة عدة أيام كاملة دون أن يزول ؛ لكنه فى بعض الأحيان كان

(١) « الفتوحات » - ١ ص ٦٧٥ - ٦٧٨ - وراجع « الأنوار » ١٨ ، ١٩ ،

٢٣ ، ٢٤ ؛ « المواقع » ١٤٥ ، ١٧٦ ؛ « التحفة » ٦ ، ١٦ .

(٢) « الفتوحات » - ٢ ص ٦٦٦

لا يبقى غير ساعة واحدة . وطبيعة هذا الشعور لا يمكن التعبير عنها ، لأنها لا تشابه أى إحساس جسمانى بالحلوة أو مثالى فكرى عقلى إعتاد الإنسان الشعور به . لكن يخلق بنا أن نقرر أنه لما كان ذا طابع روحى ، فإنه يؤثر فى الحساسية العضوية ، وإن كان أشد وأسمى من كل اللذات العقلية ، وكأنه جسمانى روحانى معاً . ومن مميزاته الأخرى أنه متنوع جداً : فإن حلوة الفناء الواحد تختلف عن حلوة الفناء الآخر ، كما تختلف حلوة السكر مثلاً ، عن حلوة العسل . والغاية التى يقصد إليها الله من وضع هذه الحلوة فى النفس واضحة : فى المراحل التدريجية لسير النفس إلى الاتحاد بالله ، تكون هذه التعازى الحسية مكافأة وقتية ، وباعثاً حياً على الصعود فى مراقى الكمال والوصول إلى مشاهدة الأمور الإلهية فى تصاعد مستمر . إذ ينبغى ألا ننسى أن أئمن ثمار الحياة الصوفية هى المعرفة الصوفية والاتحاد المحوّل : ولذة الحلوة الحسية تصحب دائماً الظواهر الامتثالية المكاشفة والتجلى والمشاهدة لله .

وتم جنس آخر من الظواهر المساوقة والمصاحبة التالية للفناء ، ذو طابع مَرَضِيٍّ^(١) (پاثولوجى) . وابن عربى يشير إلى أحوال نمطية للايحاء المغناطيسى التنويمى ، والطيران ، والصمول (تصلب الأعضاء وتوقف الحس والحركة) ، وازدواج الشخصية ، والليثارجيا (حالة اللاشعور والذهول) والآلية ، بل والجنون . لكن ليس كل الصوفية ، ولا فى كل الأحوال ، يحدث رد فعل عندهم بنفس الطريقة إزاء حالة الفناء . وابن عربى يصنفهم فى هذا الصدد إلى ثلاث طوائف :

(١) طائفة يكون الوارد الإلهى عليهم شديداً أكبر مما تتحمل قواهم ، فيستولى عليهم بحيث يتجردون من كل إرادة وحرية ، طوال بقاء هذه الحالة ، وأحياناً طوال الحياة .

(١) « الفتوحات » ١ - ٢٢٥ ، ٢٨٨ ، ٣٢٢ - ٣٢٦ .

(م ١٥ — ابن عربى)

(٢) وطائفة يحتفظون بالتمييز ، لكن فقط من أجل قضاء حوائجهم الفسيولوجية ، كأنهم بهائم ، لأن النفس المستغرقة الفانية في مشاهدة جمال الله تفعل في الخارج بغريزة غير شعورية .

(٣) وطائفة ثالثة إذا زال الوارد وذهب الفناء عادوا إلى استعمال عقولهم كسائر الناس . وإلى هذه الطوائف الثلاث ينبغي أن نضيف طائفة أولئك الصوفية الذين لا يظهر عليهم في الفناء أى مظهر خارجي مَرْضَى ، بل تكون حالتهم في الفناء كحالتهم في الحضور وفي الحياة المعتادة ؛ لكن إذا أمعنا النظر في أحوالهم لاحظنا أن شيئاً يحدث في باطنهم ، وكأنهم يصغون إلى من يتحدث إليهم في باطن نفوسهم . والظواهر المرصية التي يتأثر بها رجال الطائفتين الأوليين يمكن أن تكون وقتية أو مستمرة طوال مدة تطول وتقصر ، وأحياناً تمتد حتى المات . وهي الظواهر التي يقول عنها ابن عربي إنها جنونية ، أو من شأن عقلاء المجانين . والأولون ، الذين عدموا الإرادة حتى من أجل قضاء الحاجات الضرورية الفسيولوجية ، يبقون سنوات طوالاً بغير أكل ولا شرب ؛ والآخرون ، وهم الذين عدموا التمييز فقط ، يحتفظون بالحياة النباتية فيزاولون الوظائف الفسيولوجية بطريقة آلية ، أثناء الفناء ، حتى إذا زالت حالة الفناء عادوا إلى الحالة العادية .

والخروج من الفناء يمكن أن يقع بقرار حُرٍّ من الإرادة أو بقوة أو ضرورة قاهرة^(١) . وعلى كل حال ، فإن الكمال الأعلى للحياة الصوفية ليس في الفناء ، ولا في الظواهر الانفعالية التي تسبقه أو تصاحبه ، ولا بالأحرى في الانفعالات غير السوية والمرضية التي تنتج عنه . فاللاشعور المطاق غير مفيد ، شأنه شأن النوم العميق ؛ فالعبد الذي لا يشعر بشيء ولا يعرف شيئاً لا يستفيد

(١) « الفتوحات » ج ١ ص ٣٢٨ .

شيئاً لنفسه ولا لغيره . ولهذا فإنه عند تساوى الظروف ، كما إذا وصل صوفيان إلى نفس الدرجة من الكمال فمن يخرج من الفناء أفضل ممن لا يخرج منه ، لأن هذا الأخير لا يمكنه أن يتم كماله الخاصة بممارسة فضائل جديدة أعلى ، ولا أن يعاون ، بواسطة القدوة والوعظ ، على إصلاح أحوال سائر الناس . قال ابن عربي : « ومنهم المردود ، وهو أكمل من الواقف المستهلك ، بشرط أن يتأثلاً في المقام : فإن المستهلك في مقام أعلى من مقام المردود ، فلا نقول إن المردود أعلى ، ولكن شرطنا التماثل ، إذ يعيش المردود النازل عن مقام المستهلك حتى يبلغ مرتبة المستهلك ، ويزيد عليه في التواني ، فيزيد عليه في التو ، ويفضل عليه في الترقى ، فيفضل عليه في التلقى . وأما المردودون فهم رجالان : منهم من يُرد في حق نفسه ، وهو النازل الذي ذكرناه ، وهذا هو العارف عندنا ، فهو راجع لتكميل نفسه من غير طريقه الذي سلك فيه ، ومنهم من يُرد إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية ، وهو العالم الوارث^(١) . »

ومن الصعب ونحن أمام نظرية مذهبية ووصف أدبي لظواهر بعيدة كل البعد عن علم النفس السوي ، كما هو شأن الفناء ، أن نفس طبيعته بوضوح موضوعي وأن نميز ما فيه من أمور خاصة به ، أي ما فيه من جانب صوفي خالص ، لا يمكن أن يرد إلى نوع آخر من الوجد ، المتفاوت القدر من الطبيعة .

وبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجد) الديالكتيكي ، الذي وصفه أفلوطين وديونيسيوس الأريوفاغي والقديس أوغسطين ، نجد لها من غير شك في المذهب الذي عرّضه ابن عربي ؛ وابن عربي يرى أن الفناء هو الدرجة الأخيرة في المعراج العقلي للنفس التي ترتفع — باستبعاد كل ماسوى الله —

إلى مشاهدة الوجود الذى هو الوحدة المحض . وينبغى ألا ننسى أن إله الصوفية عند ابن عربى هو « الوجود المطلق » الخالى عن كل علاقة وحالة واسم وصفة ، وهو الذى لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدريجى لكل معرفة متميزة ، أى كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية موضوعها ومحتواها هو الخلوقات .

وحالة الفناء كما يصفها ابن عربى تظهر فيها قسمات مما يسميه علماء النفس باسم الهستيريا الناشئة عن إفراط التهيج أو التنويم لبعض المراكز العصبية ، بفضل إعداد مادی يتضمن حركات وأوضاعاً معينة لأعضاء الجسم . فاهتزازات الرأس والجذع التى تصاحب الذكر فى الخلوة ، مما يحرك أعضاءه فى العادة ساكنة ، لا بد أنها تثير ، فى الأجهزة العضوية التى حرمتها المجاهدة لزهديّة من كل لذة فسيولوجية ، نقول إنها تثير انقباضات عضلية وتخدرات ، من السير الخلط بينها وبين الأعراض المعلنّة عن الفناء الحقيقى . ونفس الأمر يقال عن الانفعالات العنيفة ، والوجد والسّبحات التى يحدثها السماع (الغناء والموسيقى الدينية) . وفى كل هذه الأحوال ، نجد أن هذه العماية التحضيرية ، البعيدة تماماً عن التقاليد الصوفية المسيحية الأصلية ، تبرر افتراض عدوى من خارج الإسلام ربما من البوذية ، لتفسير هذين النوعين : السّماع ، والذكر .

لكن ليس كل مائى مذهب ابن عربى عن الفناء هستيرياً أو تيورجياً *teurgia* فعلى هامش هذه التهاويل والعوارض الشاذة غير السوية ، يبقى ثابتاً — على الأقل من حيث المبدأ — نفي كل ماسوى الله للوصول إلى الله ، وعلى الرغم من اشتباهه بمثل هذه الأحوال فإن المبدأ الأساسى فى مذهبه الصوفى ، بأصوله المسيحية ، أعنى الطابع الوهبى الجانئ لكل الأحوال والمنازل ، يظل سليماً ، ويتفق كل الاتفاق مع مذهب القديس يوحنا الصليبي [الذى عاش بعد ابن عربى بأربعة قرون] الذى يرى أن الفناء الحقيقى ينبغى أن يكون ثمرة الإيمان المحض ، ولا يحتاج من أجل الوصول إليه — إلى إعداد غير توكل النفس على الله والامتثال التام لأوامره .

الفصل الثاني عشر

تمييز النفوس

ظهور هذه النظرية متأخرة في التصوف المسيحي — تمييز النفوس في الإسلام : مذهب الغزالي - معايير ابن عربي في التمييز — تأثير المزاج — المعيار الدائم على مضمون وشكل الرؤى : الرؤى الشيطانية ، والملائكية ، والإلهية — المعيار القائم على الطبيعة وآثار الظواهر الصوفية : ستة معايير للتمييز — المعيار الأخلاقي .



إن ضرورة النقص النقدي عن المكاشفات والإلهامات التي تتلقاها النفس قد شعر بها الزهاد النصاري في وقت مبكر . خصوصاً المعلمون أو المرشدون الروحيون في الرهبانية الشرفية : لكن هذه الضرورة لا تبدو في كتب التصوف عن طريق معايير دقيقة لتمييز النفوس إلا في عصر متأخر جداً من العصر الوسيط وعلى وجه التحديد في القرن السادس عشر .

صحيح أن بعض الملاحظات العابرة تظهر في مؤلفات القديس برنار ؛ لكن لا أثر بعد ذلك لاستمرارها ، في تاريخ الروحانية المسيحية ، ولا يمكن أن نجد سوابق فعالة لتفسير هذا الظهور المفاجيء في ذلك القرن على هيئة نظرية منظمة في الموضوع . وأسبانيا ، في العصر الذهبي لآدابها ، هي التي أعطت لنظرية تمييز النفوس صورة كاملة في تركيبها ونفاسياتها ، بفضل الثلاثة الكبار في الروحانية الكاثوليكية ، وهم : القديسة تريزه الآبلية ، والقديس يوحنا الصليبي ، والقديس أغناطيوس دي لويولا . وتبعاً لمعاييرهم الدقيقة الحكيمة قامت كل

الفصول المتعلقة بهذا الموضوع في كتب التصوف منذ ذلك التاريخ حتى يوم الناس هذا ، ابتداءً من البارث دي پاث Alvarez de Paz في القرن السادس عشر نفسه ، حتى السكتب الأحداث التي ألفها الكردينال بونا (القرن ١٧) واسكارامللى ، وشرام ، الخ (القرن ١٨)^(١) .

وهذا النقص ، الذي يكشف عنه تاريخ الموضوع ، الواقع بين المذهب المتواضع عند آباء الكنيسة والرهبان في المرحلة القديمة من العصر الوسيط ، وبين النهضة الأسبانية الرائعة في القرن السادس عشر يماؤه على نحو فائق كامل كما فعل في وجوه أخرى من أوجه الحضارة ، الإسلام في المشرق والمغرب وذلك في كتب التصوف الإسلامي . فالكتب العربية في الأخلاق الدينية والزهد والتصوف ، منذ القرون الأولى ، حتى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) حافلة بالتحليلات البارة الدقيقة جداً لأحوال الضمير الغامضة الشديدة التعقيد ، وبفضل الغزالي وصلت هذه التحليلات إلى أعلى درجة من العرض العلمي ، فهو في « الإحياء »^(١) و « المنهاج »^(٢) يرسم بخطوط ثابتة أمينة ، الإطار العام للمبادئ الأساسية لعلم نفس فوق طبيعي ، مميّزاً بوضوح بين الإيحاء الشيطاني ، والوحي الملائكي ، والإيضاح الإلهي للظن ، والميول التلقائية للمزاج النفساني ، إبتغاء تقرير قواعد سايمة للنقد التجريبي تساعد على تمييز

(١) فيما يتعلق بالمراجع عن هذا الموضوع والمذهب الحالي ، راجع بينار دلابوليه Pinard de la Boullaye في كتابه : « دراسة مقارنة » ص ١٦٤ : ٢٦٠ ص ٣٢٠ . وقد كتب Poulain في كتابه « ألطاف الذكر » (تحت كلمة تمييز) فصلاً جيداً يعالج المسألة على ضوء علم النفس واللاهوت . وخير عرض واضح مرتب في هذه المسألة بعد الفصل الذي كتبه P. Naval في كتابه : « محاضرات في اللاهوت الزهدي والصوفي » ، ص ٣٧٩ - ٣٩٣ .

(٢) راجع : أسين : « الغزالي : مذهبه في الدين » ، ص ٤٤٤ - ٤٨٤

(٣) راجع أسين : « مدخل إسلامي إلى الحياة الروحية » (مستخرج من « مجلة الرهد والتصوف » ، ج ١ : سنة ١٩٢٣)

البواعث المتباينة ، إما بسبب الموضوعات التي تحركها ، أو أحوال العبد ، أو الظواهر الانفعالية التي تصحب كل باعث .

لكن بعد قراءة ما كتبه الغزالي في هذا الموضوع يلاحظ بغير جهد أن معايير تتعاقب بحياة الزهد أكثر مما تتعاقب بطرق التصوف السامية . وكان الغزالي يكتب لجمهور المؤمنين . لا لخاصة المختارين . وهو نفسه لم يكن من أصحاب المشاهدة ولا الفناء ، قادراً على تمييز الأنطاف الإلهية في التجلي بواسطة تجربة شخصية ، بل لم يصل إلى هذه المرتبة أيضاً . في رأى ابن عربي . ومن أجل هذا فإن المعايير الخاصة بالتمييز في الأحوال غير المعتادة ، أعنى في الألفاف الصوفية ، لا تظهر بوضوح في كتبه .

أما ابن عربي ، فبخلاف ذلك ، لا يكاد يشير إلا عابراً إلى القواعد العامة المتعلقة بالامتحان واللف . وهى قواعد لا تنفيذ إلا المبتدئين . بل ركز كل إهتمامه على الفناء والظواهر المصاحبة له . كما يتميز الصحيح والزائف . ولناخص ما يقوله في موضوع هذه المعايير^(١) .

ورأيه يدور حول نفس النقط الثلاث التي لا تزال حتى اليوم تحدد وجهات نظر علماء اللاهوت في هذه المشكلة ، أعنى : التركيب الغزيائى للعبد ، مادة وموضوع الألفاف الإشرافية ، طبيعة وآثار الظاهرة الصوفية .

وقبل كل شىء ينبغى أن نحسب حساب مزاج الشخص^(٢) . وابن عربي يدرك بوجدان نفسانى دقيق أن الظاهرة الصوفية ، وإن كانت صحيحة وعالية على مجرى الطبيعة ، فأنها مع ذلك تتخذ مجال نشاطها فى شخص إنسانى ، لا يمكن إغفال أحواله النفسانية والفسولوجية عند النظر فى حل المشكلة النقدية . ذلك

(١) « التحفة » ١٠ - ١١ ؛ « التدبيرات » ٢١٣ - ٢١٦ ، ٢٣٨ ؛ « الأنوار »

١٤ - ١٦ . وقارن رسالة القدس I, C

(٢) انظر فى هذا الموضوع Pinard الكتاب المذكور ص ٢٠٥

أن هذه الظاهرة تصحب دائماً بآثار بدنية ، وإن تكن غير سوية وربما مرضية على نحو متفاوت ، فإنها نتيجة حتمية للتركيب العضوى ، أو كما نقول اليوم ، للنغمة السليمة أو المريضة فى النظام (الجهاز) العصبى للشخص . فالروح إذا هاجمها النور الإلهى ، تحترق تحت وطأة شدته ، إذ هى لا تناسب — من حيث هى فوق طبيعية — مع استعداد الروح فى الشخص العانى لتلقى هذا النور . واستغراق الروح (أو النفس) بالنور الإلهى يضعها فى حال جنون وتوثيق للأعضاء ، بحيث لا يمكن التحكم فيها ، كما فى الأحوال العادية . وأحياناً فإن تخدر الأعضاء وانحراف الطبع تتلو كنتيجة للاضطراب فى المزاج . ولهذا فإن العبد ، حين يخرج من الغيبة ، يتصبب عرقاً ، ويحمر خجلاً ، وينطلق كما لو فككت الأغلال عنه ، قال ابن عربى : « فإذا انصرف عنه النور الملكى سرى عنه ، وقد عرق جبينه ، وأحمر وجهه ، وقام كأنه نشط من عقال » (« التدبيرات » ص ٢١٣) . ويذكر ابن عربى أن النبى محمداً (صلعم) ذكر « ضروب التنزلات بالغت والغط ، وجعل أشده عليه فيه صلصلة الجرس لاختراق النور الملكى ظلمة هذا التركيب الطبيعى » (الكتاب نفسه ٢١٣) — أى أن النبى كان بعد الوحي يصرح بأنه شعر إبان نزول الوحي بالمضايقات الفزيائية ، مثل سماع ما يشبه صلصلة الجرس ونزول ظلمة على البصر ، الخ . ومعنى هذا إذن أن الظاهرة الصوفية للفناء أو الغيبة يصحبها اضطرابات نفسية فى المزاج وتخايطات بصرية وسمعية ، وكذلك الظواهر والأحوال الصوفية الأخرى . ومن هنا كان من الواجب أن نحسب حساباً لتركيب مزاج الشخص لتمييز ما فيه من طبيعى ومما هو خارج على الطبيعة فى أحواله الصوفية . وتأثير الفزيائى فى النفس ، وتأثير الخيال فى الحياة الاشرافية هما مبدآن ذوا أهمية متكافئة من أجل التمييز . ولهذا فإن ابن عربى يهتم ، وكذلك ستفعل القديسة تريزه الأبلية ، بتوصية المبتدئين بتجنب كل مبالغة فى الزهد والتقشف ، فيما يتعلق بالصوم والامتناع من المآكل ، لأن

الافراط في الزهد من شأنه أن يحدث إضطراباً في المزاج ويولد إختلالات عقلية وينبغي أيضاً ألا ننسى تلافى أخطار الخطأ الذي يمكن أن يؤدي إلى إحداثه في الحياة الصوفية الخيال الجاهل مما يفضي إليه من أوهام لا يستطيع أن يبدها غير الإرشاد الحاذق من شيخ فطن^(١).

والمعيار الثاني ، القائم على مادة أو محتوى الإلهامات ، والرؤى والإشراقات يفترض مقدماً البديهية التي تقول إن الله لا يمكن أن يوحى إلى النفس بشيء مضاد لشريعته . ولهذا فإن كل الإلهامات التي توحى بالذنوب ، أو لا تدعو إلى الفضيلة والكمال ، هي إلهامات فاسدة^(٢) . إذ لا توجد كرامات بدون كمال أو إستقامة أخلاقية ، كما رأينا . ودرجات التجلي تقتضى مقدماً دائماً درجات مناخرة للفضيلة . ولهذا فإنه بدون الفضيلة نكون الأحوال الصوفية زائفة .

فإذا تقررَت هذه البديهية الأساسية ، أخذ ابن عربي يقسم الرؤى في النوم إلى شيطانية وإلهية أو ماسكية ، وفقاً للواردات التي تظهر للنفس . وهو في هذا يأخذ بالمعتقدات الخرافية المتعاقبة بتعبير الرؤيا ، وكانت منتشرة جداً خلال العصر الوسيط ، سواء في الإسلام وفي أوروبا المسيحية . فإن اتخذت الرؤيا شكل حيوانات ودواب مفترسات ، فهذه علامة وثيقة على أن أصلها شيطاني ومصدر إيجاءات لشهوات حيوانية وحشية تجعل الإنسان في مرتبة البهائم . ومثل هذا يقال عن الأشكال التي تصدر عن الشياطين ، فهي من الشهوات الشيطانية . أما إذا كانت الرؤيا في الحلم تمثل « الأنهار الجارية الصافية والبحار والبرك والحياض والبساتين والقصور والمرآة الصافية والكواكب والأقمار والسماء المصححة — يعلم أن هذه الصفات من الصفات القلبية . وإن رأى الأنوار والصعود والعروج وطى الأرض والذهاب إلى السماء والجو ، وكشف المعاني والعلوم الدينية

(١) « الأنوار » ١٤ ، ١٦

(٢) « المواقع » ١٦٤

والمدركات بلا واسطة الحواس — علم أنه من المقامات الروحانية . وإن رأى مطالعة الملكوت ومشاهدة الملائكة والهواتف والأفلاك والأنجم والعرش والكرسى — علم أنها من صفات الملائكة وحصول الصفات الحميدة . وإن رأى مشاهدة أنوار غيب الغيب ومكاشفات صفات الإلهية والإلهامات والإشارات والوحي ، وتجلي صفات الربوبية — علم أنها من صفات مقام التخلق بأخلاق الرحمن » (« تحفة السفرة » ص ١١) . لكن حين تكون الرؤيا متعلقة بالصفات الإلهية والإلهامات فإنها تستمد من الله نفسه . وفي جميع هذه الأحوال فيما عدا الحالين الأولين اللذين هما فاسدان أو شيطانيان ، فإن التمييز مشكوك فيه وغير وثيق ، بدون إرشاد شيخ مجرب . والمعيار الأوثق في نظر ابن عربي هو أطراح كل طوارق الخيالات ، وإن بدأ للنفس أن الله هو الذي أوحى بها ، إذ الله ليس كمثل شيء .

وأهم من هذا مذهبه في المعايير القائمة على وجهة النظر : طبيعة وآثار الحالة الصوفية . وها هي ذى المعايير من أجل التمييز ، كما أوردتها في « التدبيرات » (ص ٢١٣ — ص ٢١٦) :

(١) إذا اشتدت حالة الغيبة فنقد العبد الشعور بكل ما هو محسوس ، ثم ورد عليه وهو في هذه الحالة إشراق وتجل (يدرك مضمونه الفكرى ، ويفسره بعد زوال حالة الغيبة) فإن هذه الحالة الصوفية صحيحة وإلهية ومن آثارها إنفعال بالسرور الروحاني ، مصحوب أحياناً بإحساس الانتعاش .

(٢) وإذا لم يجد العبد عند الخروج من الفناء ، غير التذكر الغامض لسكونه ، أثناء وقت اللا شعور ، قد استولى عليه شيء ، فإن هذا معناه أن الغيبة كانت ظاهرة طبيعية ، ومن أثر المزاج البدني ، الذي أصابه مثل الصرع أو الإغماء .

(٣) وإذا كان العبد ، عند غيبة الشعور بالعالم الخارجي ، وبنفسه ، يسمع أصواتاً أو يتلقى إحياء أفكار ، فإنها حالة شيطانية . وهذه الحالة تقع خصوصاً في حالة الفناء الذاجم عن السماع . وآثار هذه الحالة هي : نوع من الإنفعال بالحرارة والتوهم

والإستطلاع إلى بُعد . وهذه الظواهر المساوقة للشعور تدل على أن الحالة ليست إلهية . فإنه إذا كان الله هو الذى يوحى ، فإن النفس تفقد الشعور بكل شىء ، وتسمع كل ما يوحى به الله ، دون إدراك لكون أحد يكلمها أو يوحى إليها ؛ أما فى الحالة الشيطانية فإن النفس تدرك أن شخصاً يكلمها أو يوحى إليها .

٤ — وإذا فقد الشخص كل شعور ، كما فى الحالة الأولى ، ولكنه لا يتلقى أفكاراً ، بل يخرج من الفناء كما فى الحالة الثانية ، فإن هذه الحالة شيطانية هى الأخرى .

٥ — كذلك إذا نلقى أفكاراً فإنها إذا تضمنت أمراً أو نهياً ، مثل أداء أو عدم أداء أى فرض من الفروض الدينية ، فإن هذه حالة شيطانية لأن « الروحانيين ليس لهم إلقاء الأمر والنهى ، وإنما لهم التحضيض والإخبار ، لأنه لا فائدة لأمرهم . فاذا استولت عليك روحانية تدبرك فانظر : فان أمرتك ونهيتك بضرب من العبارات ، فتلك شيطانية فاضرب عنها وأكثر من الذكر وقراءة آية الكرسى وسورة البقرة .

٦ — « وإن لم تأمرك ولكن تخبرك ، فأنت فيها على الاحتمال بين أن يكون شيطاناً أو غير ذلك ، وتميز بينهما سرعة التنوع فى الإلقاء بين أن يلقى شيئاً ثم شيئاً آخر ثم شيئاً آخر فهو روح شيطانى . وإن استمر أمر واحد فأياك معه فى حال الفتنة أيضاً ، فلا تقبل من الإلقاء إن أردت الصحيح إلا ما حصل لك فى حال الفناء الكلى من غير تمثيل ولا حس سوى مجرد الفهم منك بما يكون منه . » (« التدبيرات » ص ٢١٦) .

غير أن ابن عربى يضيف إلى هذه المعايير معياراً من نوع أخلاقى يضمن الصدق فى التمييز^(١) .

(١) قارن « رسالة القدس » ، الموضع المذكور ؛ « والتدبيرات » ص ٢٣٨ .

ذلك أن كل إنفعال ديني ، اشتداده يؤدي إلى الفناء والغيبة ، له سبب محدد ، ينبغي البحث عنه ، قبل تقرير الطبيعة ، الإلهية أو الشيطانية ، للحالة الصوفية المجربة . فإذا كان الانفعال السابق قد تولد عن أفكار خارقة على الطبيعة ، أى عن أفكار تتعاقب بالله أو الحياة الآخرة ، فإن الحالة تكون إلهية كأصلها ؛ أما إن نشأت عن تذكر المخلوقات ، التي تلذ النفس الحساسة ، فإن الإنفعال والذناء التالى سيكونان شيطانين ، كما كان أصله فاسداً وشهوانياً . ومن هنا يطعن ابن عربى فى السماع طعنًا شديدًا ؛ لأن الانفعالات الناشئة عنه ، اللذيذة عند الحواس ، يستخدمها الشيطان أدوات للإيحاء الإيهامى ، لجذب النفوس إلى المخلوقات وصرفها عن الخالق الحق . خصوصًا إذا أنشدت فى السماع قصائد غزلية ، وإن قصدت إلى الرموز الإلهية ، لأن خطر الوهم هناداهم . وعلى العكس من ذلك نجد أن الفناء الناشئ عن الانفعالات المتولدة عن تأمل كلام الله مضمون ضد كل وساوس الشيطان ، لأن الشيطان لا يستخدم القرآن أبدًا وسيلة لبث وساوسه . فتبعًا لهذا المعيار الأخير ، يكفي أن نعرف السبب الأقصى للفناء لتقدير أصله وطبيعته ، شيطانية هى أو إلهية . وفضلا عن ذلك فإن الثمار المناظرة تأتى بعد ذلك لتؤيد التشخيص ، فإذا كان الفناء ناتجًا عن روحانية طيبة ، فإنه بالضرورة يرفع النفس إلى مدارج تتزايد فى السمو والكمال الأخلاقى والتجلى الصحيح ؛ أما إذا كان ناشئًا عن روحانية خبيثة ، فإنه سينزل النفس إلى الرذائل والنقص والذنوب والخطايا .

الفصل الثالث عشر

حب الله

الفضائل المهيئة لهذا المقام السامي — الدرجات الثلاث للحب :
الهوى ، الحب ، العشق — طبيعة الحب — الحب على نوعين :
جسماني وروحاني — حب الله لعباده : طبيعته وآثاره — حب
العباد لله : أنواعه الثلاث : الطبيعي ، والروحاني ، والمزيج من
كليهما — الحب الدنيوي ، كرضي للحب الإلهي — النظائر المسيحية
لهذه الرموز الإسلامية — نفسانية الحب الإلهي وتحليله من خلال
هذه الرموز — الحب الخالي من الهوى أو الإفلاطوني لله —
النظرة المسيحية — انتقالها إلى التصوف الإسلامي — موضوع
« لا تدفعني يا إلهي إلى محبتك » .

* * *

كل الطرق التي مرت بها النفس حتى الآن ، سواء منها ما يتعلق بحياة
الزهد وما يتعلق بحياة التصوف ، يجب أن تؤدي إلى هذه الغاية الأخيرة وهي :
الاتحاد بالله عن طريق الحب . وابن عربي يستقصى هذا الموضوع استقصاء غير
معتاد منه ، في كتابه « الفتوحات » . وفي مقابل ذلك نجد أن رسائله ، فيما
عدا « تحفة السفر » ، تمسه مسألاً خفيفاً ، إن لم تغفله تماماً .

ولهذا كان علينا أن ندرسه على ضوء ماورد في « الفتوحات » ، على نحو
ليس واضح باستمرار ، مع التنسيق بينها وبين ماورد في كتاب « التحفة » من
أقوال إجمالية .

وابن عربي لا ينسى أن يقرر ، كرابطة بين الزهد والتصوف ، هذه المقالة

وهي أن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية . ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحدة منها ، وأولى هذه الفضائل إتباع الرسول ، لأن الرسول نموذج لكل كمال ؛ وبعدها في الترتيب : التوبة ؛ ثم تناولها طهارة القلب ، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روى ، فإن تطهر قلبه هو ، قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس ، ويعمل على فوزهم بالنجاة ؛ ثم يأتي الصبر في البلاء والشكر على النعم الإلهية ، فهاتان درجتان للصعود إلى الحب ؛ وحضور الله ، كجوّ عام مستمر للحياة الصوفية ، والجهاد الروحي ، كشرط ضروري للمحافظة على التطهر — هما وسيلتان مساعدتان للتهيؤ القريب والبعيد ؛ وحب جميع الخلق ، بوصفهم مرايا للجمال الإلهي ، هو المدخل المباشر للاتحاد بالله عن طريق الحب ^(١) .

لكن ما طبيعة هذا الحب ؟ وما هي بواعثه أو أسبابه المحددة ؟ وأي أحوال للنفس تكمله ، وأية نتائج يولدها ؟ هنا يستخدم ابن عربي نظرية ميتافيزيقية ، دقيقة جدا في الحب الإلهي ، قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشري ، وتتفق مع تقارير مذهبه في وحدة الوجود ، — من أجل وضع حل لكل هذه المشاكل ، حل لا يخلو دائماً من المفارقات بل ومن المتناقضات المنطقية .

وقبل كل شيء ، نجد أن الحب ، منظوراً إليه في نفسه ، أعنى بوجه عام وعلى هامش موضوعاته العديدة الممكنة ، يتخذ أسماء مختلفة وفقاً لدرجات العملية النفسية والأحوال الشعورية التي تميزه . وأول هذه الأسماء : « الهوى » ، وهو ليس شيئاً آخر غير الميل العاطفي إلى المحبوب ، الناشئ عن نظرة خاطفة ، أو

(١) « الفتوحات » ٢ ص ٤٥٠ — ٤٥٦

كلمة عابرة، أو إحسان يتقاء . والهوى ، إذا نشأ عن العيون يكون أشد تأثيراً مما هو في الأحوال الأخرى . على الرغم من أثرية أداة انتقائه ، لأن الكلمة دائماً زائفة ، والاحسان معرض للنسيان . وإذا نقل الهوى إلى المستوى الإلهي فإن الهوى يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله : فالاعتقاد هو الشعور بميل عاطفي ، وهوى ناشئ ، إلى ما يأمر به الله ، في مقابل الشهوات ، وميل إلى الواجب والعدل بإزاء الشر والخطيئة . — والدرجة الثانية هي الحب : وهو نفس الميل الأولى الموجود في الهوى ، ولكنه ميل برضا وإخلاص ، أى باستبعاد وثيق لكل محبوب آخر ، متميز من المحبوب الذى أنار الهوى . وإذا نقل الحب إلى المستوى الإلهي ، فإن هذه الدرجة الثانية تتضمن في النفس إيثارة الله على كل ما عداه ، فلا يبقى عنده سوى حب الله . — والدرجة الثالثة هي العشق ، وهو إفراط المحبة الذى يأسر النفس ويستولى عليها ، ويعمم الإنسان بجملته ويعميه عن كل شيء سوى محبوبه ، ولا يسمع في كل شيء غيره — وأخيراً فإن الحب ، في كل الدرجات السابقة ، يسمى ودّاً إذا « ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ولم يغيره شيء عنها ولا أزاله عن حكمها ، وثبت سلطانها فيه في المنشط والمكره ، وما يسوء ويسرو في حال الهجر والطرْد » (« الفتوحات » ج ٢ ص ٤٤٣)^(١) .

ولكن الحب في أية درجة نظرنا إليه ، هو شهوة حسية أو عقلية ، وميل أو تعلق من الحب بشيء من المحبوب ؛ لكن هذا الميل ، إذا حلل جيداً ، فإنه ليس صفه عرضية أو مجرد علاقة بالحب ، بل خاصية جوهرية له ، لأنه لا يتوقف أو يزول ، مادام الحب موجوداً . ومن المؤكد أنه بتعلق بموضوع عيني لا يستمر أبداً ، لكنه إذا توقف ، فإنه يفعل ذلك من أجل الميل إلى موضوع آخر مختلف . والشهوة تظل في نفسها باقية ، وإنما يتغير الموضوع المشتهى .

(١) « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٤٣ .

وبعد ذلك يصبح المحبوب هو والمحبة شيئاً واحداً من حيث الجوهر . وليس بين المحبة والمحبة حد ثالث ، علاقة أو صفة عرضية . بل يوجد فقط حدان : محبة ومحبة^(١) . ومن ناحية أخرى ، وإن كان في ذلك نوع من المفارقة ، المحبوب ليس هو المحبوب ، لأن ما يشتهيه المحبة ليس الشخص نفسه الذي يحبه ، بل شيء من هذا لا يوجد تحت نظر المحبة ، أعني وجهه ، ولقاءه وحديثه ، ونقبيله أو علاقته والاتحاد به . فإذا وصل إلى ما يشتهى فإن المحبة يستمر في اشتهاه « دوام الحاصل واستمراره ، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل في الوجود ، ولا تتناهى مدته . فأذن ما تعلق الحب في حال الوصلة إلا بمعدوم وهو دوامها » (« الفتوحات » ج ٢ ص ٤٣٢) . فموضوع الحب إذن شيء غير موجود ، أي هو المعدوم ، والمشتهى هو وجوده . فإذا كان الطرف الثاني من الطرفين الوحيديين في الحب معدوماً فلا يبقى غير الآخر ، أعني المحبة . وثم مفارقة أشد دقة وتحيراً ، وهي التي تقع في المحبة الروحية ، الذي لا يشتهى إلا إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب ، حين يرفض هذا الاتحاد الذي يشتهى إليه ذاك : ولهذا فإن الحب في الواقع ، يوفق بين الأضرار ، رغباً في الاتحاد والانفصال معاً بأزاء المحبوب^(٢) .

ويرى ابن عربي أن الحب نوعان أساسيان : الحب الطبيعي ، الذي لا ينشأ غير خير المحبة ، والمحبة الروحاني ، الذي لا ينشأ غير خير المحبوب . وإمكان ووجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب : فإذا أحب المحبة موجوداً عاجز الإرادة ، فإنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أي خير ، ولهذا فإن

(١) « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٣٧ .

(٢) « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٣١ ، ٤٤٥ ؛ وهذه الأفكار صدى لما أورده أفلاطون في « المأدبة » .

المحب يمكن أن يؤمل بحبه ، لا في بوع خيره الخاص . بل إرضاء المحبوب .
فمثلاً ما تراه إرادة المحبوب خيراً له ^(٣) .

فإذا نزلنا من هذه العموميات المجردة إلى التطبيق العيني الديني . يقرر
المبدأ الذي يقول إن الحب يطلق على الله إطلاقاً سليماً . فإن أصل كل موجود
هو الحب الإلهي : والخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج . لأنه
أحب أن يعرف ، فتجلى في خارج ذاته . حتى يمكن المحنوقات أن تعجب
بكمالها اللامتناهي وجماله وأن تحبهما . إن الله يحبنا إذن من أجل ذاته . لكنه
يحبنا أيضاً من أجل ذواتنا : من أجل ذاته ، بالمعنى الذي قلناه . لأنه إذا كان
خالقنا ، فذلك كي نعرفه ونحبه ؛ ومن أجل ذواتنا ، لأنه خالقنا من أجل أننا نحبه
له وعبادتنا له تسعد السعادة الأبدية . فالله في حبه يجمع بين الحب الطبيعي ، الذي
يسعى إلى خيره الخاص ، وبين الحب الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب .
والشواهد الأليمة على النوع الأول الهالكون . والشواهد على الثاني المنس التي
يمنحنا الله إياها ، مع علمه بخمودنا : فكل هذه النعم : من خلق ومحافظة .
وإلهام ، وإيمان ، ولطف ومجديهننا الله إياها وهو يعلم أنه ليس كل الناس يفيضون
في عبادته ، والبلايا والحن والمصائب التي يبعث بها في هذا العالم الآخر هي
دلائل ، مثل النعم ، على حبه الرحيم ، من أجل أن ينال الناس جمعياً النجاة أو
تخفيف العذاب في الجحيم . والحب من صفات الله ، ولهذا فهو أزلي أبدي
مثله : وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها ، ولأنه يحبها فإنه خلقها ؛ وبعد أن
أوجدتها فإنه يحبها إلى الأبد ^(١) .

لكن كيف ينسب إلى الله ، وهو روحاني ، الحب الطبيعي وهو من شأن

(٣) « الفتوحات » ج ٢ ص ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(١) « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٢٦ ، ٤٣٢ ، ٤٣٧ .

(١٦٠ - ابن عربي)

الموجودات الإنسانية ذوات الأجسام ؟ يتلافى ابن عربى هذه الصعوبة الخاصة بالتشبيه بالاستناد إلى بعض الأخبار^(١) الصحيحة، التى لها نظائر فى الأناحيل، مثل « قوله (صاعم) : « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، مع كونه مازال فى عينه ، ولا يصح أن يزول من عينه ، فإنه على كل شىء شهيد ورقيب ، ومع هذا فجاء باللقاء فى حقه وفى حق عبده ، ووصف نفسه بالشوق إلى عبادته ، وأنه أشد فرحاً ومحبة فى توبة عبده من الذى ضلت راحلته عليها طعامه وشرابه فى أرض دوية ثم يجدها بعد ما يئس من الحياة وأيقن بالموت » (« الفتوحات » ح ٣ ص ٤٤١) . ومثل هذه المشاعر — الشوق ، القلق ، الفرح — هى أعراض صريحة للحب الطبيعى ، الذى يتضمن الإشباع فى الحب . خصوصاً والأمر يتعلق بموجود . هو الله وهو غنى كل الغنى ، قادر كل القدرة ، لا يحتاج إلى أحد من مخلوقاته^(٢) .

وينظر حب الله للإنسان حب الإنسان لله . إن الإنسان مخلوق كسائر الموجودات وفى أعماق ماهيته يكمن دائماً الاشتياق إلى الله ، الذى هو غايته ، كما كان مبدأه لكن هاهنا نوعان من الحب : الحب الطبيعى والحب الروحانى . والأول موضوعه الله بوصفه المنعم ، ومن هنا يسعى إلى خير الإنسان نفسه بوصفه غايته والثانى ، فى مقابل ذلك ، لا يتعلق إلا بالله وحده ، الذى يعرف بواسطة الوحي وهو الغاية من أمانيه . لكن هذه المعرفة الإيمانية لاتصل إلا إلى إيضاح جمال الله ، الذى هو الروح المحض ، الخالى من الأشكال . والحب الروحانى الذى تولده هذه الرؤية الغامضة لا يمكن لهذا أن يثير فى القاب الإنسانى المشاعر العميقة

(١) [فى النص : الصور المنزلة — وهذا غير صحيح ، بل المقصود الأحاديث كما فى « الفتوحات » ح ٢ ص ٤٤١ س ٢١ : « وقد ورد أخبار كثيرة صحاح فى ذلك يجب الإيمان بها »]

(٢) « الفتوحات » ح ٢ ص ٤٤١ — ٤٤٢

الغالية المميزة للحب الطبيعي . ولكن المشاهدة الصوفية بعد أن تصفى رؤية الإيمان الغامضة وتسكها ، ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبي للمصفات الإلهية التي نعبر عن الجمال والجلال الإلهيين ، بواسطة صور الخلفيات التي هي قسرات وآثار له . ولهذا نطل النفس مأخوذة بالجمال الروحاني الإلهي . المنعكس في الموجودات . وتحب الله في كل شيء ، كما تحب كل شيء من أجل الله ، لكن هذا الحب مزيج من الروحاني والطبيعي ولهذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية وشدة ^(١) .

وهذا الشعور ، مع ذلك ، روحاني خالص كموضوعه وغايته النهائية العالية : الله . إنه لا ينشأ عن الشهوة ، مثل الحب الطبيعي الخالص . لأن موت الشهوة الحسية يقع تماماً مع ظهور هذا الحب الإلهي في قلوب الإنسان المشاهد المتأمل . إنه مستغرق فان في المشاهدة ، ولهذا لا يحس ، ولا يبصر ، ولا يسمع . ولا يتكلم ، ولا يفكر ، ولا يتذكر ، ولا يريد ولا يتخيل غير محبوبه : وهذا الاستغراق في الحب لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان المحبوب هو الله ، لأن المحبوب خالق على صورته ، وفيه نجد تشابهاً تاماً مع وجوده ، الذي حاول عبثاً أن يجده في الكائنات الخلوقة . والله أيضاً حاضر دائماً في النفس التي تشاهده . وهذا الحضور المستمر يحافظ على الاستغراق الكلي ويزيده ، ويشبع الشعور بالحب دون الامتلاء ، لأنه كلما شاهد « المحبوب » زاد شوفه إلى التجلي خلال الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات ، دون استبعاد الجمال النسوي .

والحب البشري ، مجرداً هكذا من كل شهوانية الجسد الغليظة ، يرتفع إلى أعلى درجات سمو والروحانية ، كي يكون رمزاً نبيلًا على الحب الصوفي . وابن عربي يؤكد ، بحساسة سامية ، أن الله يتجلى لكل محب ، تحت حجاب المحبوبة ، التي لا يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مناسبات اللاهوتية ، لأن الخالق

(١) « الفتوحات » ٢ ص ٢٣٠ . ٢٣٢ .

(٢) « الفتوحات » ٢ ص ٢٢٦ ؛ « التحفة » ٢ . ٥ . ٦ .

يحتجب عنا، حتى نجبه تحت مظاهر زينب الجميلة ، وسعاد ، وهند ، وليلى ، وكل الأوانس المحبوبات التي ينغزل في جمالهن الشعراء بشعر رقيق ، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف ، وهو أن المقصود في كل غزلياتهم وقصائدهم الغرامية هو الله ، فهو وحده الجمال الوحيد الحقيقي الجدر بالحب ، وقد احتجت تحت نقاب الصور الجسمانية^(١) .

والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية ، التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتجامل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثه في آن واحد ، لأنها ناشئة وصادرة عن «نشيد الأنشيد» مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر آباء الكنيسة ، على ضوء مذاهب الاسكندرانيين (الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا أن الله هو المثل الأعلى والينبوع للجمال المطلق . وديونيسيوس الأريوفاغى ، الذى فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثه مع اللاهوت المسيحى ، يتحدث عن أنشيد شهوانية منسوبة إلى هيوروتىوس ، وخلال العصور الوسطى كلها ، كتب الصوفية ، مثل ريشارد دي سان فكتور ، وسان برنار ، وحرسون وغيرهم ، رسائل في الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوى الذى أحس به الملك سايمان لشوليت الجميلة ، وفيها تستخدم العبارات الشهوانية الشائكة والصور الحسية ذوات التعبير الموحى من أجل الرمز على نار الحب الإلهي للنفوس الكاملة^(٢) .

وكان الشعراء الصوفية في الإسلام ، من عرب وفرنس ، أخلاقاً لارهبانية

(١) « الفتوحات » ص ٢١٤ .

(٢) قارن پورا Pourrat في الكتاب المذكور ، ص ٢ تحت مادة : « نشيد الأنشيد » . وهذا التأويل الرمزي له سوانق في الأدب العبرى : بالسوانجوجا كانت ترى في « نشيد الأنشيد » وصفاً للحب المتبادل بين اسرائيل والرب . قارن لامونتيه : « نشيد الأنشيد » ، جنيف سنة ١٩٣٠ ، ص ٧ - ٨ .

المسيحية والافلاطونية المحدثه . فتوسعوا في نفس عمالية التأويل هذه . وإن كان ذلك على هامش « نشيد الأنشيد » ، مؤلفين على أساس موضوع الحب أشعاراً ذات نفحة صوفية . وابن عربي ، وقد شارك في هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوان « ترجمان الأشواق » ، وأكملها بعد ذلك بشرح صوفي عنوانه « ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق » ، ومخطوطه وطريقته تذكرنا بمخطوط « المأدبة » لدانته (١٢٦٥ — ١٣٢١) و « النشيد الروحاني » للقديس يوحنا الصليبي (١٥٤٢ — ١٥٩١) . فعند هؤلاء الثلاثة نجد كل الموضوعات السامية في حياة الاتحاد بالله : صعود النفس إلى الله ، الفناء ، مشاهدة ماهية الحق طبيعة وآثار الحب الصوفي — نقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العاطفة تصف بعبارات تجسيمية لذائد الحب الجنسي .^(١)

وعلى نحو منظم أكثر ، ودون خضوع لتفسير قصائده ، يلجأ ابن عربي في « الفتوحات » إلى نفس الطريقة للمقارنة بالحب الدنيوي ، لدراسة ظاهرة الحب الصوفي ، في تحايل ثاقب رقيق ، يتفوق بمراحل عديدة على كل الشعراء المتحذلقين المخلطين من أصحاب « الأسلوب الجديد العذب »^(١) : فعذاب

(١) قارن : أسب. لاثيوس : « الأخويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية » .

من ٣٣٩ وما تلاوها .

(٢) [« هذه العبارة *dolce stil nuovo* استخدمها دانته في « المطهر » للإشارة إلى مرحلة من مراحل شعره ، وهي التي ظهرت لأول مرة في قصائده في « الحياة الجديدة » (سنة ١٢٩٥) . لكن دانته في نفس الموضوع من « المطهر » في حوار مع بونا جوتتا — وهو شاعر توسكاني من المدرسة القديمة — يذكر أنه ليس الوحيد في هذا الأسلوب الجديد العذب . ولهذا فإن النقاد المحدثين يستخدمون هذه العبارة للدلالة على حركة أدبية ولدت في بولونيا بتأثير جيتسلي (١٢٣٠ / ٤٠ — ١٢٧٦) وانتشرت في توسكانيا ، وخصوصاً في فيرتسه ، في العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر ، وكان من رجالها إلى جانب جيتسلي ودانته كهلكاني (١٢٥٩ — ١٣٠٠) ، لايوجي (١٢٧٠ ؟ — ١٣٢٨ ؟) ، جي ألفاني (نهاية القرن الثالث عشر) ، دينو فرسكو بالدي (توفي ١٣١٦) . وكانت الموضوعات المشتركة بينهم : الحب ، الأدب ، السمو الروحاني ؛ واشتركوا في اتجاه فلسفي واحد . وكانت شاعرهم هي الاخلاص ، الكامل للوحي الشعري]

الحب ، والجنون الغرامى ، والعبودية فى الحب ، والشكوى والتذلل ، والنحول والحزن السرى ، والغضب ، والدهشة ، والنشوة ، والسهاد ، وكل الثروة النفسية للحب تقدم فى هذه الصفحات من « الفتوحات المكية » تحليلات أوفت على الغاية فى البراعة والدقة ، مصحوبة بتأويلات ميتافيزيقية^(١) .

لكن ، كما قلنا ، إن للحب الصوفى وجهين : روحانياً وطبيعياً . وكل هذه التحليلات تقع داخل هذا الحب الطبيعى . أما الحب الروحانى فينقلنا إلى الآفاق السامية للنزاهة والزهد فى الخير الخالص ابتغاء الفناء فى المحبوب . وهذا الحب الروحانى لله ، وكله أفلاطونى ، نزيه ، رومنتيكى يقوم على أساس بذل النفس كلها لله ، دون أن تبقى للمحب رغبة شخصية لنفسه أو للمخلوقات . وهو لا يتفق مع أية شهوة فى شىء سوى الله ، حراماً كان أو حلالاً . وهذا يستبعد حتى حب الحنة والخوف من النار . والنفس وقد استولى عليها الله وحده ، تموت موتاً عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به .

ولو أنه فى القلب ، فإنها تشنق إليه (إلى الحق) كما لو كان غائباً ، وهذا الشوق الحار المشبوب وهو فضل من الله وهبى ، يوقع النفس العاشقة فى مفارقات مربكة . تعبر عن شوقه إلى الموت ، ابتغاء أن يجد فى الموت حياته التى هى المحبوب^(٢) . وفد عبر الخلاج ، الشاعر الصوفى الذى عاش فى بغداد ، عن هذه الفكرة الدقيقة فى بيت شعر موجز يورده ابن عربى ، ويذكرنا بالترديده التى تكررهما القديسة تريزة الآبائية وهى : « أموت من كونى لا أموت لأراك » ، وهذا هو بيت الخلاج :

اقتلوني يا نقاتى إن فى قتلى حياتى

(١) « الفتوحات » ج ٢ ، ص ٢٤٥ - ٤٥٠ ؛ ٢٦٢ - ٤٧٨ .

(٢) « التبعة » ٥ - ٦ .

وموضوع القصيدة المشهورة التي تبدأ بت معناه : لا تخركنى إلهى لأحبك ،
والتي ثار الكثير من الجدل لمعرفة من مؤلفها . كان شائعاً بين الشعراء الصوفية
المسلمين الذين يورد ابن عربى أقوالهم لإيضاح هذه المقضة الدقيقة المتعلقة باخـب
العذرى والأفلاطونى^(١) .

والبذور المسيحية لهذا الموضوع واضحة : فإن كليماس الاسكندرى ،
فى كتاب « الأمشاج »^(٢) يرى أن الكمال الصوفى يقوم فى عبادة الله ،
لاخوفاً من عقابه ولا رجاء فى ثوابه ، بل من أجل حبه المتنزّه عن كل مصاحبة .
والقدّيس سيليوس . بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف . على
أساس الدوافع :

فالخوف من العقاب من شيمة العبيد ؛ والرجاء فى الثواب من شيمة
المأجورين ، وحب الله الخضر من شيمة الأبناء^(٣) . وكسيانوس . فى كتابه
Collationes ينشر بعد ذلك فى الرهبانية الغربية ثلاث درجات اصعود
النفس إلى المحبة الكاملة . والقدّيس أوغسطين يصع فى هذا الحب المتطوع
النزيه الطاهر ، الذى لا ينشد من الله غير خير الله الحق ، — هدف الكمال .
لكنه مع ذلك لا يستبعد ولا يدمغ الرجاء فى الثواب فى الآخرة بأنه خطيئة .
كما فعل الغنوصيون المسيحيون فى مدرسة الاسكندرية التعليمية وأصحاب الطمأنينة
los quietistas فى القرن السابع عشر^(٤) .

(١) « الفتوحات » > ٢ ص ٢٥٨ ، ٢٧٤

(٢) راجع طبعة ايدن سنة ١٦١٦ > ٤ ص ٣٦١

(٣) راجع لبسيليوس Regulae Lusius tractatae ، موعظة ارهد «
p. 896 PP. GG, XXXI

(٤) راجع Cassiani, Collatio, XI, 6—9

(٥) راجع Pourrat, op.cit., I, 298—300

وبين هؤلاء وأولئك كان الصوفية المسامون ؛ تاريخياً ، واتخذوا موقفاً مشابهاً لمذهب كليماس الأسكندري . فقد وضع على لسان المسيح قول منحول انتشر منذ وقت مبكر في الأوساط الدينية على أنه آية صحيحة من الانجيل . وهذا القول تعبير صادق عن النظرية التي وضعها كليماس وبسيلوس وأشارنا إليها ، وهي النظرية التي تقلل من شأن الذين يعبدون الله كالعبيد أو المأجورين ، مدفوعين ببواعث الحقوق أو الرجاء ، وتقتصر اسم أحياء الله على الذين يعبدونه حباً في ذاته ^(١) . والغزالي يورد هذا القول في كتاب « الإحياء » للإبراز سمو المحبة ، بعبارات ذات شبه واضح بما ورد في رسائل بولس والانجيل الرابع ، غير أنه في مواضع أخرى يشير من طرف خفي إلى الأصل الأفلوطيني لهذا الحب السامي ، وذلك حين يبرهن على أن الله وحده هو الجدير بحبنا ، لاحب اعتراف بالجميل بوصفه خالقاً وحافظاً ومنعماً بقدر ما هو بوصفه المثل الأعلى والنموذج الأزلي والينبوع الدائم لكل جمال ، وفي مشاهدة جماله مشاهدة نزيهة خالصة لوجه الله تقوم السعادة الكبرى للنفوس الكاملة ^(٢)

وهذا الموضوع يملأ صفحات كتب التقوى بنوادر وحكايات نموذجية عن هذا الحب البطولي ، الذي يمجده أصحابه ، وأغلبهم من النساء ، شعراً ونثراً . ومن المستحيل هنا أن نستوعب هذا البحث ، فإن ذلك يقتضي مجلداً قائماً برأسه . ولكن يكفي أن نذكر بعض الحكايات المميزة لنوحى إلى القارئ باللهجة العامة لكل هذه المجموعة من الحكايات والنوادر . وهذه من أوضحها ^(٣) .

(١) راجع أسين : « أقوال يسوع المسيح » ، تحت رقم ٨٤ - Asin ; Logia et ag-
raphia Jesu

(٢) راجع « إحياء علوم الدين » ج ٤ ، ص ٢١٠ وص ٢١٨ [باب : بيانه أن أجل اللدات وأعلاها معرفة الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم] .

(٣) « الإحياء » ج ٣ ص ١٧٩ [= ص ٢٢٦ من طبعة عمان خليفة سنة ١٩٣٣]

روى عن بعض المنعبدات أنها وقفت على حبان بن هلال وهو جالس مع أصحابه فقالت : « هل فيكم من أسأله عن مسألة ؟ »

فقالوا لها : « سلى عما شئت » — وأشاروا إلى حبان بن هلال .
فقالت : ما السخاء عندكم ؟

قالوا : العطاء والبذل والإيثار .

قالت : هذا السخاء في الدنيا — فما السخاء في الدين ؟

قالوا : أن نعبد الله سبحانه سخية بها أنفسنا غير مكرهة

قالت : فتريدون على ذلك أجراً ؟

فألمو : نعم !

قالت : ولِمَ ؟

قالوا : لأن الله تعالى وعدنا بالחסنة عشرة أمثالها .

قالت : سبحانه الله ! فإذا أعطيتم واحدة وأخذتم عشرة ، فبأي شيء

تسخيتم عليه ؟

قالوا لها : فما السخاء عندك ، يرحمك الله ؟

قالت : السخاء عندي أن تعبدوا الله متنعمين متلذذين بطاعته ، غير

كارهين ، لا تريدون على ذلك أجراً حتى يكون مولاكم يفعل بكم ما يشاء .

ألا تستحيون من الله أن يطلع على قلوبكم ، فيعلم منها أنكم تريدون شيئاً

بشيء ؟ ! إن هذا في الدنيا لتبيح ! »

ويورد بن عربي عن عابدة أخرى ، هي جارية عتاب الكاتب ، قصيدة

صوفية جميلة ، البيت الأخير منها تعبير غنائى عن نفس الفكرة ، قالت ^(١) :

« يا حبيب القلوب من لى سواكا ؟ أرحم اليوم زائراً من أتاكا

أنت سُؤلى وُبغيتى وسرورى قد أبى القلب أن يحب سواك
يا مُنايا ، وسيدى ، واعتمادى طال شوقى ، متى يكون لقاك؟!
ليس سُؤلى من الجنان نعيما غير أنى أريدها لأراك
وأوضح منها القطعة التالية المنسوبة إلى شاب كان تلميذاً لدى
النون المصرى (٢) :

« كما هم يعبدون من خوف نار ويرون النجاة حظاً جزيلاً
ليس لى فى الجنان والنار رأى أنا لا أبتغى بحبى بدبلاً
فإذا لم أجد من الحب وصلاً رمت فى النار منزلاً ومقيلاً
ثم أزعجت أهلها ببكائى بكرة فى ضريعها وأصيلاً
معشر المشركين نوحوا فإنى أنا عبد أحببت مولى جليلاً
لم أكن فى الذى ادعيتُ صدوقاً فجزأى منه العذاب الوبيلاً »

وهذه النماذج يمكن أن نزيد فيها إلى أقصى حد ، ملتقطين من حصاد
الشعراء الصوفية المسلمين فى الشرق والمغرب . لكن يخاف بنا أن نشير إلى أن
ابن عربى لا يغفل أن يورد ، بين النصوص التى قالها الصوفية المشاركة ،
أشعاراً من نظمته هو تتعلق بنفس الموضوع ، ومنها هذه الأبيات
(« الفتوحات » ج ٢ ص ٤٧٤) :

نعيمك أو عذابك لى سواء فحبك لا يحول ولا يزيد
ففى فى الذى تختار منى وحبك ، مثل خلقك لى ، جديد

الفصل الرابع عشر

الوصول (الاتحاد بالله)

— نظريته المزدوحة : الهوية الواقعية ومجرد الخصور التخيلى —
وصول البداية ، ووصول النهاية — ثلاثة أنواع من المتحدين :
المحذوب المطلق ، المحذوب السالك ، السالك المطلق — المراد
والمريد — المردود — النبي هو الوسيط في الاتحاد — تكوين هذه
النظرية — الاتحاد لا يسند إلى القرآن وحده — العقيدة المسيحية
في التجسيد وأثرها في ابن عربي .



غاية الحب الروحاني والطبيعي على السواء ، هو « الاتحاد ، وهو أن نصير
ذاتُ المحبوب عينَ ذاتِ الحب . وذاتُ الحب عينَ ذاتِ المحبوب »
(« الفتوحات » ص ٢٤١) . فالحب الطبيعي قد سما به الأفلاطونيون
المحدثون وحوّلوه إلى اتحاد في الماهية بين النفس والله ، بواسطة التحريكات
الدقيقة في الميتافيزيقا الأفلاطونية .

وابن عربي في هذه المسألة يسير وفقاً للمنهج المشتبه الذي يميز كل الصوفية
تقريباً : فمن ناحية نجد التجربة الوجدية . تجربة الفناء ، التي تقوم
في أساسها على الاتحاد بالله ، تضطره إلى استخدام عبارات توحى بالحلول ،
ومن ناحية أخرى ، نجد أن العقيدة السنية في الإسلام ، وهو يؤمن بها إيماناً
من العسير المشاحة فيه ، تلجئه إلى تصحيح هذه العبارات الغليظة بتحفظات
تتفاوت في الصراحة والإلتواء . والحلول (وحدة الوجود) ، وهذه سادري ،

ونصفه محايث ، وفيه يقوم مذهبه في الدين وفي الكون^(١) ، قد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الاتحاد . فإذا كان العالم يصدر عن الله ، والمخلوقات هي علامات وآثار وتجليات له ، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة ، هي الحقيقة الإلهية ، وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها ، فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف : فالنفس ، بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله ، الذي صدرت عنه بالصدور المتناهي . وحين تشعر بأنها هي والمبدأ واحد ، تصبح بغير تحفظ^(٢) :

فما ثمّ إلا الله ما ثمّ غيره وما ثمّ إلا عينه وإرادته

وتأتى بعد ذلك التحفظات العقلية التي يمايها الحذر والحيطه ، من أجل تخفيف هذه القسّمات الحادة لهذه النظرية في الحلول (وحدة الوجود) . فيصرّح ابن عربي بأن هذا الحلول ليس شبيهاً « بوصول الجسم بالجسم ، أو العرض بالعرض ، أو العلم بالمعلوم ، أو الفعل بالمفعول — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »^(٣) . بل الوصول أو الاتحاد متخيلاً أكثر منه حقيقة : بل الصوفي يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقاً بعينيّه ، ويشعر بلذة الوصول بتجربة أطف وأعذب من الوصال الجسماني ، ويملؤه بمضمون ثابت أبدي ، لأن هذا الحضور المتخيل لمحبوبه مستمر ، لأنه فيما يتعلق بالله ، وهو روح محض ، ينبغي ألا يطمح الإنسان إلى اتصال أعلى من هذا الذي يتخذ صوراً خيالية^(٤) .

(١) راجع أسين : « الصوفي الرسي ابن عربي » (« أبحاث معدة ووثائق » ، ٤٠٢) .

(٢) « الفتوحات » ٣ ، ٤٠٠ ، ٤٠٢ .

(٣) « التحفة » ١٢ .

(٤) « الفتوحات » ٢ ص ٢٤٥ .

والوصول على ضربين: وصول البداية، ووصول النهاية ووصول البداية « هو أن ينكشف للعبد حلية الحق، ويصير مستغرقاً به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله، وإن نظر إلى همته فلا هم له سواه، فيكون كإيه مشغولاً بكلمه . ولا ياتفت في ذلك إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهديب الأخلاق . ووصول النهاية أن ينسأخ العبد من نفسه بالسكينة ويتجرد له، فيكون كأنه هو^(١) . » وليألفظ ما في هذه العبارة من تحفظ وحذر شديد، يمنع من مزلق الوقوع في الأهوية الخلونية : فالنفس لا نصير الله، بل نكون « كأنه » هو .

« والوصول ليس من قبل العبد، بل منية الله وتصرف جذبات الألوهية . وكسب العبد سبب لحصوله . » (« التحفة » ١٥) وينبغي أن تميز ثلاثة أنواع من الصوفية الواصين . قال ابن عربي: « أما الواصل فإما مجذوب مطلق، أو مجذوب سالك، أو سالك مطلق . أما الأول فهو الذي يجذبه الحق تعالى بعنايته، ويهديه إلى طريقه، ويوصله بقربه، ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحاحات وشغل بالرياضة والخلوة . وأما الثاني فهو الذي يشتغل بالمجاهدة . ويقعد في الخلوة، وينقطع إلى الله تعالى، فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة، ويؤيده باللفظ والنعمة . ويوصله إلى مقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة . أما الثالث فهو الذي يسلك بمجد المجاهدة والرياضة، ويطلع على جميع الوقائع والحالات، حتى ينتهي بالمجاهدات الشديدة والأربعينات بالمقامات العظيمة^(٢) . »

والذي يسلك الطريق بالتنعم والمشاهدة والتلذذ بأفعال الفضيلة والتنعم بالبلاء، فإنه يسمى باسم « المراد » — من: « أراده » (أحبه الله) . أما إذا سلك

(١) « التحفة » ١٤ — ١٥ .

(٢) « التحفة » ص ١٥ .

(٣) « مواقع النجوم » ص ١٩٠ .

(٤) « مواقع النجوم » ص ١٩٣ .

الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص والصبر على البلاء ، رجاء الحصول على النعماء ، فإنه يسمى باسم « المرید » . وعند ابن عربي ، كما سيكون عند القديس يوحنا الصايبی ، أن المرید هو الأكمل ، لأن الحزن الروحاني هو مفتاح مواهب الصلاة والمشاهدة ، وبدونه تقع النفس في الغرور والخداع الروحي . ومن يرض عنه الله يضمن له النجاة في الآخرة ، وعليه أن يكون محزوناً لأنه لا يستطيع أن يشكر الله الشكر الكافي على نعمه العظيمة ^(١) .

و ثم نصنيف تدريجي آخر بين الواصين بقيمه ابن عربي على فكرة الرد بعد الوصول فمنهم من لا يرد إلى عالم الحسني المقيد الأرضي ، بل يستهلك في ذلك المقام وفيه يقبض ويحشر ، فيظل دائماً في اتحاد مع الله . ومنهم من يرجع ، ولكن يسترد ذاته فقط ، مجردة من العالم الخارجي . ومنهم من يرجعون من الاتحاد ويستردون الشعور بالذات (الأنا) واللاذات (اللا-أنا) . وهؤلاء الآخرون يردون إلى الخلق باسان الإرشاد والهداية ، وهم العلماء الورثة ، « وليس كل عالم وارث ، على مقام واحد ، لكن يجمعهم مقام الدعوة ويفضل بعضهم على بعض في مرتبته » (« المواقع » ص ٢٥) . ومهمتهم العالية في الإحسان والدعوة تجعلهم يشبهون الأنبياء ، وهم يتبعون وحي الأنبياء ليحققوه بين الناس ، وفقاً لثلاثة مناهج للدعوة تقوم وفقاً لكون أن منهم من يدعوهم من باب الفناء في حقيقة العبودية ، ومنهم من يدعوهم من باب ملاحظة العبودية ، وهو الذلة والافتقار ، ومنهم من يدعوهم من باب ملاحظة الأخلاق الرحمانية — فإذن المشابهات الدقيقة المشتركة بين النبوة والولاية واضحة . « أعلم أن النبوة والولاية تشتركان في ثلاثة أشياء : الأول في العلم من غير نعلم كسبي . والثاني : في الفعل بالهمة فيما جرت به العادة ألا يفعل إلا بالجسم ، أو لا قدرة للجسم عليه ، والثالث : في رؤية عالم الخيال في الحس . وتفتقران بمجرد الخطاب : فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي » (« الأنوار » ص ٤) فهم يتفقون ، أعني الأنبياء والأولياء ، في الوحي الإلهي

والمعجزة : والنبوة . ويؤمنون في طبيعة الوحي الذي يتلقاه كل متكامل لذات والغير : فالولي يتلقاه كإله من النبي الذي يستلهمه . ولما كان محمد (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبيين ، فمن نوره نسمد أنوار سائر الأنبياء . ثم إن وحي النبي يؤدي إلى قيام دين منزل ، له عقائده وشريعته وأخلاقه وعباداته ، لكنه عند الولي يقتصر على توفير الكمال الروحي الذاتي والخاص بالغير . لمن يتلقى من النبي الشريعة المنزلة^(١) . [قال ابن عربي : « وأعلم أن كل ولي لله تعالى فإنه يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته . ومن ذلك المقام شهد . فمنهم من يعرف ذلك ، ومنهم من لا يعرفه ويقول : قال لي الله ، وليس غير الروحانية ... غير أن الأولياء من أمة محمد عليه الصلاة والسلام — الجامع لمقامات الأنبياء — عليهم الصلاة والسلام — قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ، ولكن من النور الحمدي ، لا من النور الموسوي . فيكون حاله من محمد عليه الصلاة والسلام — حال موسى عليه الصلاة والسلام منه صلى الله عليه وسلم^(٢) .]

ودور الوسيط هذا بين الله والناس من أجل التحلي بتولاه أيضا محمد [صلى الله عليه وسلم] بالنسبة إلى الاتحاد والوصول ، في رأى ابن عربي . ومذهبه في هذه المسألة يستحق أن يدرس بعناية على ضوء مقارنته بمذهب الصوفية الذين سبقوه . وإلا كان من العسير فهم معناه العميق وتحديد منشؤه^(٣) .

إن التصوف ، وهو قمة الحياة الدينية ، لا يبرر إلا بالإيمان بإله شخص يمكن الإنسان ، وهو شخص هو الآخر ، أن يقيم معه علاقات شخصية . ولهذا

(١) « الأنوار » ٢ : ٢ : قارن « الفتوحات » ٢ ص ٤ : ٣ ص ١٨ ، ٦٧ . ٣١٦

(٢) « الأنوار » ص ٢٦ .

(٣) سأستعرض هنا بعض الأفكار التي أوردتها في بحثي بعنوان : « الغزالي : العقيدة ، الأخلاق ، التصوف » (ص ٧٣ - ١٠١) ، مع تكديسها بالأفكار التي عرصها نيكلسون في بحث بعنوان « فكرة الشخصية في التصوف » (كوردج ، مطبعة الجامعة ، سنة ١٩٢٣) .

فهو يقتضى أكثر من إيمان العوام ، أعنى أنه يقتضى النظر إلى الله لا على أنه موجود محايث كله ولا عال كله ، بالنسبة إلى العابد ، لأنه فى الحالة الأولى ، حالة المحايثة التامة تزول كل علاقة ، إذ تتحول ثنائية الطرفين إلى وحدة . وفى الحالة الثانية ، وهى حالة العلو المطلق ، فإن الهوة اللامتناهية التى تنفتح بين العابد والله الذى لا يمكن الوصول إليه ، وليس بينه وبينه أى مشابه ولا مناظرة حتى أبعدها ، تؤيس من كل علاقة شخصية بين طرفى الظاهرة الدينية .

والله فى الإسلام يصور على أنه شخص حقيقى . وصفاته أقرب إلى الموجود المشبه بالإنسان منه إلى الموجود العالى على الإنسان . والتميز بين المخلوق والخالق مع ذلك صريح ، وإمكان قيام العلاقة الدينية لاشك فيه . ولكن إذا كان القرآن يتحدث مراراً عن الحب الإلهى بنصه ، والمباشر والمتبادل ، فإن العلاقة الدينية نصورته فى الغالب الأعم على أنه علاقة بين العبد والمولى القدير . ولكن الأنس بالله ، وعليه يقوم التصوف ، والشعور بالحضور الإلهى فى النفس ، الذى يتلخص فيه الوصول والاتحاد ، لا يكفى لهما العقيدة الصارمة الواردة فى القرآن ، إذ يسيطر عليها الخوف من الله أكثر من المحبة .

لكن ننارأينا خلال صفحات هذا البحث ، أن الإسلام ، باتصاله بالديانات الأخرى ، وخصوصاً المسيحية ، طامن من الصلابة وازداد مرونة فى اتجاه الروحانية فقام الصوفية ونسبوا إلى النبي محمد (صلعم) آراء موعلة فى الروحانية العالية ، مستمدة من الرهبانية المسيحية ، وعبادات ومجاهدات فى التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلى . وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهب إلى تصوف ، متخذاً من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية نظريات الكاثرسيس (التطهر) والعرفان (الغنوص) . ومنذ القرن الثانى وتختلف الصوفية يعرضون مذهباً فى العيان الصوفى والحب الإلهى يقرر أن المشاهد يعرف الله بالحب ويتحد به .

لكن لم يكن في الإسلام شيء شبيه بما في المسيحية من عقيدة التجسد : تأنس الله (صيرورته إنساناً) ، وهو مما يمتد للتصوف تماماً : ففي المسيحية أن المسيح إله وإنسان في وقت واحد ، وفيه ينحقق الاتحاد الأقنومي (الشخصي) ، وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسانية والألوهية . فأتى صوفي عاش في بغداد في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) وهو الخلاج ، وخطأ هذه الخطوة الجديدة في التقريب بين الإسلام والمسيحية . فعبارة « أنا الحق » تتحقق تماماً في المسيح وتتحقق صوفياً لدى أولئك الذين يقتدون به في حياته القائمة على المحبة والفداء . لكن كما أنه في شخص المسيح يتحد اللاهوت بالإنسوت دون أن يختلعا ، فكذلك عند الخلاج الاتحاد (أو الحلول) يتميز فيه أيضاً شخصية النفس وذات الله ولا تختلطان . وعبارته : « أنا الحق » يبدو أنها لا تدل إذن على أكثر مما تدل عليه عبارة القديس بولس : « المسيح يحيا في » . ومن هنا يرى أن مذهب الخلاج ليس حلولاً ووحدة وجود ، بل هو من هذه الناحية أشبه بالمسيحية .

غير أن الصوفية المناهزين أكدوا وجهة النظر الخالصة أكثر فأكثر ، وتصوروا الاتحاد (الوصول) على أنه إفناء الشخصية الإنسانية في الله . وابن عربي ، من بينهم ، هو الذي فسر عبارة الخلاج المشهورة تفسيراً حلولياً : فالله والإنسان متميزان الواحد عن الآخر عقلياً ومنطقياً فحسب ، كظهيرين لجوهر الواحد الأحد ، والوجدان الصوفي هو الذي يكشف للإنسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله . وهنا تلتقي الميافيزيقا الأفلوطينية والعرفانية (الغنوصية) عند ابن عربي بالعقيدة المسيحية في التجسد وتصبغها بصبغة حلولية أوضح : فعند ابن عربي — وقد رأينا ذلك في عقيدته الدينية^(١) — أن الإنسان الكامل ، الذي

(١) قارن أسير : « الصوفى المرسى ابن عربي » (أبحاث مفردة ووثائق ، ص ٢)
(م ١٢ - ابن عربي)

فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار ، هو النور الإلهي المتجسد في آدم ، وبعده في سائر الأنبياء حتى النبي محمد [صلعم] ؛ وكان آدم أول تجل موضوعي للطبيعة الإلهية ، وقبل وجوده الزمنى على الأرض ، وجد سابقاً وجوداً سماوياً أزلياً أبدياً ، على مثال « المرس » (العقل) في الأفلاطونية المحدثة « واللوغوس » عند الغنوصيين ؛ ومحمد [صلعم] وهو التجلى (التجسد) الأخير لهذا النور هو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأنبياء بخاصة .

وهذا التصوير للنبي محمد [صلعم] ترى فيه الملامح المميزة لتصوير بولس للمسيح : الوجود السابق منذ الأزل ، العلاقة مع آدم ، التجلى (التجسد) ، دور الوسيط ، ليس فقط بوصفه المتل الأعلى للكمال الواجب الاقتداء به ، بل وأيضاً ينبوعاً للطف و الحياة الصوفية . وبواسطة النبي يصل العبد إلى مقام الوصول والاتحاد ، ويدخل في السلسلة السرمدية لتجليات النور الإلهي ، ويصبح إنساناً كاملاً مثل آدم ، وغيسى ، ومحمد . والاتحاد ينظر إليه إذن عند ابن عربي على أنه بمعنى الحماية النامة : وعلى الرغم من كل التحفظات ، فإن أساس فكره حنولى في الصوف ، كما كان في العقائد .

الفصل الخامس عشر

خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي

— أثر الأفلاطونية المحدثة — موضوعية التجارب الصوفية —
المعامل المرغى (الباثولوجى) — الاستمرار — التوفيق النظرى
لا يشيع فى مذهب الروحي — ابن عربي والدين الكلى — آثار
التثليث والتجسد — العناصر المسيحية فى مذهب الروحي — ابن
عربي والمدرسة الكرملية — العناصر غير المسيحية — موقف ابن
عربي المشتبه ، وتفسيره عن طريق تكوينه المزدوج : الأسباني
والشرقي — ابن عربي والمدرسة الأسبانية المغربية الشاذلية —
التصوف الأسباني فى القرن الذهبى والتنورون — خاتمة .



والآن وقد وصلنا إلى ختام دراستنا ، فقد وجب علينا أن نعيد النظر ونلخص
النتائج التى كشفها لنا البحث فى مختلف المناهج الزهدية والنظريات الصوفية
التي يتضمنها مذهب ابن عربي الروحي . ولا فائدة فى تأكيد التحفظات التي أبديناها
فى البداية^(١) حول النتائج التي ينبغي إستنتاجها من وثائقنا ، وهى لا تزال
مع ذلك ناقصة . وفقط الفحص الكامل العميق لنص « الفتوحات المكية »
هو الذى يمكننا من الوصول إلى نتائج حاسمة ؛ ومع ذلك فإننا نقرر فى هذا
المقام أن هذا الفحص هو أيضاً مؤقت ، بسبب طابع هذا الكتاب المستور ،
سواء من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . وعائنا أن نقتصر هنا على بعض
الملاحظات المحتمطة فى التركيب التقريبي لمذهب .

(١) راجع الفصل الأول من القسم الثانى .

وأول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلوطيني العميق المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة في تصوفه . وحين كنت أدرس ، منذ سنوات ، علم النفس عند ابن عربي ، أبرزت أفلوطينيته كحالة غير كثيرة الحدوث في تاريخ الأفكار : حالة مسلم نشأ في المغرب (الأندلس) ، يردد ، في القرن الثالث عشر (السابع الهجري) بكل دقة ، نظريات صاحب كتاب « التساعات » [أفلوطين] ، فإن هذه الحالة هي في الواقع من أحوال النهضة الكلاسيكية ، تسبق النهضة الأوروبية بقرنين . وبالأفكار الأفلوطينية يزيد ابن عربي ثروة الفكر الصوفي ويزوده بالمصطلح اليوناني مترجماً إلى العربية أو معرباً . فليس فقط في علم النفس العادي ، بل وأيضاً في علم ما بعد الطبيعة ، نجد أن المصطلح الذي يستخدمه للتعبير عن ظواهر الشعور ، وملكات النفس ، ومبادئ أو مقولات الكون الكبرى ، الصادرة في ترتيب نزولي ، من « الواحد » ، والانتقال من الوحدة إلى التعدد ، الخ — نقول إننا نجد أن هذا المصطلح يتألف من حدود مجازية ، لا يفهم مدلولها إلا بالرجوع إلى نماذجه اليونانية^(١) ولو اقتصرنا على الزهد والتصوف ، لوجدنا أن الدور الأساسي في كليهما يقوم به الأفكار الموجهة في الأفلاطونية الحديثة : وجود النفوس وجوداً سابقاً أزلياً ، إتحاد النفس عرضاً بالجسم ، نظريات التطهر (الكاثرسيس) الزهدي والتجلي ، ومذهب الفناء والاتحاد المحول ، الخ .

ورغبة ابن عربي الشديدة في تكييف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلوطيني رغبة تجعل المرء يشك أحياناً في صدق تجاربه الذوقية ، لأنه يبدو أحرص على إدراج هذه التجارب الذوقية في التعريفات التقايدية والرموز التي تصورتها الأفلاطونية الحديثة . ومع ذلك لاتعوز الدلائل القوية على صدق حياته الروحية صدقاً متفاوتاً في درجة الموضوعية . وإلى جانب هذا الحرص

(١) قارن أسيب : « علم النفس عند محيي الدين بن عربي » .

المستمر على الإحتفاظ بالإصطلاح المنقول التقليدى ، نتجلى أيضاً الطريقة الشخصية جداً التى يصف بها أحواله فى الجذب والفناء وهلوساته البصرية والسمعية ، ولهجة الصديق التى تضيف على تحليلاته للشعور وإهتمامه الدقيق بتحديد ظروف الزمان والمكان التى حدثت فيها الظواهر الموصوفة . وهذه الخصائص تستبعد كل إتهام بالحكاية الأدبية المباشرة وترغمنا على الإعتراف بأن مذهب ابن عربى الروحى ، من وراء الإصطلاح الأفلاطونى المحدث الذى يعبر عنه ، يعكس حياة شخصية مشعوراً بها حقاً ، وإن كانت فى تفسيره تدخل أغلاط وأوهام ترجع أساساً إلى حرصه على تكييف تجاربه مع المصطلح التقليدى .

ونقول « أساساً » ، حتى لا نستبق تحفظات أخرى تجعل حساب الاحتمالات موقوتاً دائماً ، فيما يتعاق بموضوعية الظواهر الموصوفة : وقد أشرنا إلى أن من الممكن أن يكون معظم هذه ذا طابع مرضى . وابن عربى هو نفسه يعترف مراراً بما فى أحواله النفسية من أعراض باثولوجية^(١) . والاستهلاك المستمر لجهازه العضوى ، الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومحاهدات شديدة فى الزهد والسياسة ، ثم العمل الذهنى الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته — يفسران الإضطراب النفسى الفسيولوجى لمزاجه ، الذى كان بطبيعته يميل إلى كل نوع من أنواع الهلوسات العقلية^(٢) . والحديث السوى والمرضى من الصعب جداً رسمه فى حياة ابن عربى الروحية . والعالم النفسانى الذى

(١) راجع ماقلناه من قبل فى القسم الأول ، الفصل الرابع . ويضاف إلى ذلك ماورد فى « الفتوحات » ص ١٩٩ حيث يصرح ابن عربى بأنه عانى فى أشيلية ، قبل رحلته إلى المشرق ، أزمة وسواس طويلة استمرت طوال ثلاث سنوات ، ابتداء من سنة ٥٨٣ هـ .

(٢) تنبه بعض الكتاب المسلمين إلى هذه الناحية المرضية فى أحواله النفسية : فالدهى (القرن الثامن الهجرى ، الرابع عشر الميلادى) يقول عن ابن عربى فى « ميزان الاعتدال » ، وهو يورد بعض اتصالات ابن العربى ، العجيبة غير المقتلة مع الأرواح : « وما عندى أن محي الدين تعتمد كذباً ، لكن اثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون » (ص ٣٠٨ = ١٠٨ ص ٣٠٩ . القاهرة سنة ١٩٦٢)

تريد أن يستخدمها أساساً لاستخلاص نتائج وإستقرارات علمية عالية أن يسير بمنتهى الحيلة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ ، في تفسير الظواهر الصوفية ، التي تبدو موضوعيتها الواقعية مغطاة بهذا الحجاب المذهبي والمرضى المزدوج .

والجانب المذهبي هو الأظهر في الاثنين ، ولكنه أيضاً أكثر تنوعاً والأقل تميزاً بالنسبة إلى تركيب مذهبه المعقد اللامتجانس . وقد رأينا أنه دخلت مذهبه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف ، وإن ترتبت كلها تحت قاسم مشترك وهو الأفلاطونية المحدثة . ومن هنا فإنه في تحديد الخصائص العامة لمذهبه^(١) ينبغي ألا نتردد في تقرير هاتين الخاصتين : التلفيق والاستسرار .

وعلى أن نشبع القول فيهما الآن على ضوء مذهبه الروحي .

ونتكلم أولاً عن الاستسرار soterismo . لاشك في أن تصوف ابن عربي يكشف في صفحات « الفصوص » و « الفتوحات » و « المواقع » و « الأنوار » — عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر ، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس ، بل هو من شأن الخاصة . فليس فقط الأفكار مجردة ضارية ؛ بل وأيضاً الإصطلاح الذي يستخدمه في التعبير عنها مستسر ، مستور . حتى إن ابن عربي نفسه إضطر إلى وضع معجم خاص باصطلاحاته^(٢) ، وعلى الرغم من هذا الإلحاق فإن أسلوب « الفتوحات » و « الفصوص » هو من الغموض بحيث أن المسلمين أنفسهم ، من علماء بالعربية ومتضلعين في العلوم الفلسفية ، يصرحون بأنهم لا يستطيعون النفوذ دائماً إلى المعنى الحقيقي لأقواله . وهذا الاستسرار (الطابع المستور) يضيف على روحانية ابن عربي طابعاً سرياً أرسقراطياً يميزها من كل المذاهب الروحانية في المسيحية حتى أسماها وأصفهاها .

(١) راجع الخصائص العامة لمذهبه ق ٢٢ .

(٢) راجع الخصائص العامة لمذهبه ٢

ولا جدوى في أن نرى ، من هذه الناحية ، بين تصوفه وتصوف القديسة تريزة التي استخدمت لغة شعبية وشائعة سهلة إلى حد أنها تشبه أن تكون دارجة . قد تجنبت عن قصد كل إصطلاح فني لا يفهمه غير الخاصة . لكن لا يمكن أيضا أن نقارن روسبروك Ruysbroek ، الغامض غموض ضباب وغيوم بلاده (هولنده) ، ولا القديس يوحنا الصليبي ، العميق الدقيق المنقطع النضير في تفسير أسمى الأحوال الصوفية ، نقول إنه لا يمكن مقارنة هذين بابن عربي في أسلوبه النبوي المحير .

وهنا يمكن أن يقال : وكيف تفسر إذن الشهرة الواسعة التي ضفر بها بين المسلمين في المشرق والمغرب ، إذا كان غموضه الحافل بالأسرار يجعله غير ميسور لعامة الناس ؟ السبب هو أنه تحت حجاب لغته المضمنون بها على غير الخاصة توجد مذاهب ومناهج روحية من السهل تماما إدراكها ، لأنها في جوهرها وأساسها تتفق مع العقائد المتوارثة في الإسلام . وقد رأينا هذا بوضوح في ثنايا صفحات هذه الدراسة (١) .

ومن ناحية أخرى فانه إذا كان تصوفه يعيبه الغموض في العبارة ، فإن زهد

(١) بينا هذا في كل الموضوعات الصوفية التي أبرزناها وبما سبقتها . والاتفاق مع المذهب الروحي السني الظاهري في الإسلام يستند في الغالب إلى أقوال العراقي ، وابن عربي يأخذ بها مراراً . ومن الأمثلة على هذا المواضع التالية في « الفتوحات » : (ح ١ ص ٣٦٣) فيما يتعلق بالقول بأن الله هو وحده الموجود على الحقيقة ؛ (ح ١ ص ٣٣٨) فيما يتعلق بعمى الجنة ، الخس والخيال والمثالي ؛ (ح ١ ص ٣٥٧) في فائدة التأمل المبهج ؛ (ح ١ ص ٤٣١) في المعنى المزدوج ، الحرفي والصوفي للتطهير في العادة ؛ (ح ١ ص ٤٣٧) المعنى المزدوج ، الحرفي والصوفي ، لسائر العبادات ؛ (ح ١ ص ٦٢٧) في القيمة الدينية ورفع العيون إلى السماء أثناء الدعاء ؛ (ح ٢ ص ٣٨١) في معنى التوحيد ؛ (ح ٢ ص ٨٥٩) في الإنسان بوصفه العالم الأصغر والأسماء الإلهية ؛ (ح ٢ ص ٣٨٤) في منهج المناسبة ورفع المناسبة في إدراك حقيقة الله ؛ (ح ١ ص ٥٦ ؛ ح ٢ ص ٤٠٨ - ٤٠٩) في الأحوال الأربعة لوجود كل موجود ؛ (ح ١ ص ٣٦٤ ، ٢٢٤) في عجز الفقهاء عن الحياة الباطنة ، الخ . ويؤيد هذا الاتفاق الواضح المعترف به أن ابن عربي ألقى دروساً عامة في شرح كتاب « الإحياء » للغزالي في مسكة . راجع « الفتوحات » ح ٤ ص ١٥ ، ص ٧١٦

فى مقابل ذلك ، سواء من حيث الشكل والأسلوب ، شعبى صراحةً وميسور لعامة الناس . وهذا التباين يفسر أيضا تناقضا ظاهرياً فى موقف ابن عربى : فمن ناحية رأينا أن مذهبه يقوم على أساس الشك الجذرى التام ، إذ ينسكرك على العقل المنطقى كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية ، ويرجى كل شىء من الإشراف الصوفى الذى يحصل بواسطة الزهد^(١) ؛ ومن ناحية أخرى فإن الجهاز المستور لكل مذهبه الروحى ، المصنوع من أشد نظريات التصوف الاسكندرى (الافلوطينى) تجريداً ، يبدو أنه يكذب ذلك الشك الجذرى فى العلوم الإنسانية . لكن ليس فى هذا الموقف أى تناقض ، لأن ما يذهب إليه ابن عربى هو أن المؤمن العادى البسيط ، غير المطامع على الدراسات النظرية ، يصل ، بغير وسيلة إلا المجاهدة الزهدية ، إلى الإشراف (التجلى) الإلهى ومعه يصل إلى أعلى نظرات العلوم كلها . فاذا وصل إلى هذا الإشراف يعبر عن نفسه بعبارة مجردة فنية مثل أو أكثر من المصطلح الذى يستخدمه الميتافيزيقى أو المتكلم المتخصص الدقيق . وهذا هو نفس الموقف الذى وقفه الصوفية ذوو النزعة المستسرة الذين يبدوون دائماً عن مفارقة الجهل العالم .

وابن عربى ، مثاهم ، يميل إلى التافيق فيما هو نظرى ، كما رأينا فى تحديدنا لخصائص مذهبه ، وفيه تدخل عناصر من مصادر متباينة كل التباين^(٢) . وفى مقابل ذلك فأنى لا أعتقد أن ابن عربى جماع أيضاً فيما يتعلق بحياة الزهد : فإن الوصول إلى التجلى الصوفى لا يتوقف فى نظره — كما يظن ماسينيون — على استخدام مناهج العبادة ، أعنى المجاهدات والرياضات التى توصى بها كل الأديان بغير إستثناء^(٣) . فأنى أوكد على الأقل أننى لم أعثر فى مؤلفاته على أساس يقينى

(١) راجع الخصائص العامة ٣ ، و « الفتوحات » ص ١ ص ٢ :

(٢) « الخصائص العامة لمذهبه » ١

(٣) راجع ماسينيون : « بحث فى نشأة المصطلح الذى . . » ٣٠ تعليق ١ . —

مريح مثل هذا الموقف ، الخالص بالثيوصوفيين المحدثين . نعم إن ابن عربي كما قلنا جماع *sincretico* (أى يجمع بين مذاهب مختلفة) فى مابعد الطبيعة ؛ ولكنه ذو نزعة واحدة فى مذهبه الروحى ، سواء فى الزهد وفى التصوف : ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح ، وإن كان ثم أصل بعيد جداً مسيحى ، كما رأينا . وأكثر من هذا . نراه فى كتاب « الأمر » يوصى باتجاه مستقيم واحد ، كضمان للفلاح فى الحياة الروحية^(١) . والذين ترجموا له يذكرون فى هذا المجال أحد تحذيراته الحكيمة من إغواءات الشيطان ، الذى يوسوس للعابد بالتعبير المستمر فى المجاهدات والعبادات ، لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدى إلى إضعاف أرسخ المقاصد فى النفس^(٢) . أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التى يبدو أن ماسينيون يستند إليها ، حين يظن أن ابن عربي يوصى بالاختيار بين طرائق الزهد فى كل الأديان ، مختلف تماماً : فالأمر لا يتعلق بضرورة ، بل بإمكان ؛ أقصد أن الكمال ليس يلزم ضرورة ، بل يمكن بلوغه ، فى نطاق الإسلام بواسطة العبادات التى فرضها الإسلام ، وكذلك خارج الإسلام ، فى اليهودية والمسيحية ، بالوسائل الزهدية المقررة فى هاتين الديانتين . وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج ، الملتقطة من مختلف الملل ، هو الدواء الضرورى الناجع للوصول إلى الاتحاد . بل حقيقة الأمر أن ابن عربي ، شأنه شأن كل مسلم ، يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على

— وما هوذا نص من « كتاب دوائر الأعلاق » (ص ٥٠) واضح جداً أنه مد هذا الوعد : « قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة ، وهى محبوبة للجميع . غير أنهم لما جهلوا الطريق الموصل إليها . فسلك دى نخلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها . فالقدح الذى يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التى سلكوها للوصول إليها ، لا من جهتها ؛ ولو علم الخصى طريقها أنه على خطأ ، لما أقام عليه »

(١) راجع « الأمر المحكم » ص ٩٢ - ٩٣ ، ٩٧

(٢) « الفتوحات » ج ١ ص ٩

الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية ، بل ليكملهما ؛ ولهذا فإن المبادئ الأخلاقية والروحية في هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادئ الأخلاقية والروحية في الإسلام ، ولها إذن ، بوصفها النواة الأولى ، نفس الفعالية الدينية . وخارج بعض الآيات في أشعاره المشبوبة المتسمة بالمبالغة ، والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل الأديان^(٢) فإنني لا أجد أى أساس وثيق مبنى على الوثائق في كتبه الدينية ، نبرر الخن باعتراده في ديانة كلية كأداة جامعة للسكالك الزهدي .

وليس الصوفية الیوجيون ، ولا فقراء الهند ، ولا الزهاد الفرس أو الصينيون ، هم الذين بمناهجهم في السكالك يستثيرون ويحتذبون ، مثل الرهبان النصاري والمتقين الإسرائيليين ، إهتمام ابن عربي وإعجابه . ولا نزاع في الثقة التي يستحقها — كرسل هداية روحية — كل الأنبياء في الشريعة القديمة ، التي يندرج تحتها ، في نظر المسلم ، عيسى المسيح وسلفه يحيى^(١) .

(١) هذا الشعر المشار إليه هو ما يلي وقد أورده جولدسبير في كتابه « محاضرات في الإسلام » ص ١٤٢ :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائف
أدين بدين الحب : أنى توجهت
فرعى اغزلاں ودير لرهبان
وألواح توراة ومصحف قرآن
ركائبه فالدين ديني وإيماني

وهذه الآيات وردت في « كتاب ذخائر الأعلاق » لابن عربي الذي هو شرح « ترجمان الأشواق (طبعة بيروت ، سنة ١٣١٢ هـ ، ص ٣٩ — ٤٠) لـكن من العريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا ، وهو الذي يضئ المعنى على كل الآيات . وفصلاً عن ذلك فإن ابن عربي ، عند شرحه للآيات الثلاثة الباقية ، لا يشير أبداً إلى هذه الديانة الكلية ، بل بالعكس يغير البيت الأخير قائلاً إنه يشير إلى الإسلام ، وهذا نص كلامه : (ص ٤٠) : « يشير إلى قوله فانبعوني بحسبكم الله ، فلهذا اسماء دين الحب . . . وقوله فالدين ديني وإيماني : أى ماثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على غيب وهذا مخصوص بالمحمدية ، فإن محمد صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها ، مع أنه صفي ونجى وخليل ، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذهم حبباً أى محبباً محبوباً وورثته على منهاجه » .

(٢) راجع ماقلناه في القسم الأول فصل ٤ ، و « الفتوحات » ج ١ ص ٢٣٩ ، ٢٩١

وإذن فليست كل الأديان ، ولأية ديانة كانت ، هي التي يصرح ابن عربي أنها وسائل أو وسائط لبلوغ مرتبة الولاية ، بل فقط تلك التي حافظت خلال القرون على الوحي الإلهي المنزل على البشر ، وهي : اليهودية ، المسيحية ، الإسلام . ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي ، كما هي في نظر كل مسلم ، تؤلف في جوهرها ديناً واحداً ، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتية الطارئة للقرون في الأوامر السرمدية للعناية الإلهية . والإسلام ، وهو ختم مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب في عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلاً صحيحاً في المسيحية واليهودية^(٢) ؛ ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه^(٣) .

ولا يتأبث ابن عربي ، حين يصل إلى هذه النقطة ، في ميدان المبادئ . بل بحساسة بالغة يخطو الخطوة الحاسمة ، فيؤلف ، على نحو محجوب ، قدر المستطاع بين العقيدة الإسلامية والقواعد البارزة في العقيدة المسيحية : أعنى التثليث والتجسد . ففما يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية في الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون في عقيدة التثليث في الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث في الآلهة ، ولهذا ينبغي ألا يوصموا بوصمة الشرك ، لأنهم ينتظرون من رحمة الله أن تنجيهم . والسبب الميتافيزيقي لهذا الرأي الذي قال به مستمد من

(٢) « الفتوحات » ج ١ ص ٧١٥ : « وأنا مؤمن بما هو اليهودي والنصراني به مؤمن ، مما هو حق في دينه وكتابه من حيث إيماني بكتابي . قال تعالى : « والمؤمنون : كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يفرق بين أحد من رسله . . . » فإن كتابي يتضمن كتابه ، وديني يتضمن دينه ، فديني وكتابه مندرج في كتابي وديني »

(٣) « الفتوحات » ج ٤ ص ١٦٦ : « النصراني وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا ما بدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بحمد صلي الله عليه وسلم ، والدخول في شرعه إذا أرسل . وإن رسالته عامة ، فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم — فأنهم » .

فكرة الفيثاغوريين في العدد ٣ ، الذي هو الأصل في الأعداد الفردية ، لأن العدد « واحد » ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسر الكثرة في العالم : فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد ، وأبسط الأعداد في داخل الكثرة هو الثلاثة .

[ولغرابة نص ابن عربي هنا نوره بحروفه .

قال ابن عربي في « الفتوحات » ج ٣ ص ١٦٦ : « أعلم أن الأحد لا يكون عنه شيء ألبتة ، وأن أول الأعداد إنما هو الاثنان ، ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما ، ويربط بينهما ببعض : ويكون هو الجامع لهما ، فحينئذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه إما أن يكونا من الأسماء الإلهية ، وإما من الأكوان المعنوية أو المحسوسة ، أي شيء كان فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه ، وهذا هو حكم الإسم الفرد . فالثلاثة أول الأفراد ، وعن هذا الإسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات ، فما وجد ممكن من واحد ، وإنما وجد من جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، وهو الفرد ، فافتقر كل ممكن إلى الإسم الفرد . ثم إنه لما كان الإسم الفرد مثلث الحكم أعطى في الممكن الذي يوجد : ثلاثة أمور لا بد أن يفيدها وحينئذ يوجد . ولما كان الغاية في المجموع : الثلاثة ، التي هي أول الأفراد ، وهو أقل الجمع ، وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها ، كان غاية قوة المشترك : الثلاثة ، فقال إن الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يزد على ذلك » .

وقال في « الفتوحات » ج ٣ ص ٢٢٨ : « وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية ، لأن الفرد من نعوت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن نعمهم الرحمة المركبة ، ولهذا سموا كفاراً لأنهم استروا الثاني بالثالث فصار الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ ، وربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوحدانية .

وهكذا رأيناه في الكشف المعنوي لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية ، فإنني ما رأيت لهم ظلاً في الوجدانية ، ورأيت أعيانهم في الفردانية ، ورأيت أعيان الموحدين في الوجدانية والفردانية ، فعلمت الفرق بين الطائفتين .

وقال في « الفتوحات » ج ٣ ص ٦٠٣ : « إن الموجود الأول وإن كان واحد العين من حيث ذاته فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه ، فهو ذات وجودية ونسبة . فهذا أصل شفعية العالم .

ولابد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة . فظهرت الفردية بمعقولية الرابط . فكانت الثلاثة أول الأفراد ولا رابع في الأصل . فالثلاثة أول الأفراد في العدد ، إلى ما لا يتناهى » [.

وفي مواضع أخرى يطبق هذه النظرية الحسابية على العقائد الدينية ، فيقضي ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، في حياة الله ، من أجل أن يفسر بهما أصل وجود الكون ، أعني الذات الإلهية ، والإرادة الإلهية ، والكلمة الإلهية ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة في الله وهي واحدة فيه .

[قال ابن عربي في « الفتوحات » ج ٢ ص ٤٠ : « لابد من وجود النسب الثلاث لوجود التكوين عقلاً في موازين العلوم ، وشرعاً . فأما في العقل فأصحاب الموازين يعرفون ذلك . وأما في الشرع فإن قوله : « إنما قولنا لشيء — فهذا الضمير الذي هو الذي من قولنا : عين وجود ذاته وكناية عنه ، فهذا أمر واحد .

وقوله : « إذا أردناه » — أمر ثان وقوله : « أن نقول له : كن » — أمر ثالث . فذات ، مريدة قائلة يكون عنها التكوين بلا شك . فالافتدار الإلهي على التكوين لم يقم إلا من اعتبار ثلاثة أمور شرعاً . وكذلك هو الانتاج في العلوم بترتيب المقدمات ، وإن كانت كل مقدمة مركبة من محمول وموضوع

فلا بد أن يكون أحد الأربعة يتكرر ، فيكون في المعنى ثلاثة ، وفي التركيب أربعة . فوقع التكوين عن الفردية ، وهى الثلاثة ، لقوة نسبة الترددية إلى الأحدية . فبقوة الواحد ظهرت الأكوان . فلو لم يكن الكون عينه لما صح له ظهور . فالوجه المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق » [.

وفي كتب أخرى يعود ابن عربى إلى هذا الموضوع ، فيقارن بين العقيدة المسيحية فى الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات ، وبين ماورد فى القرآن من ثلاثة أسماء جوهريّة أمهات يوصف بها الله وهى : الله ، الرب ، الرحمن ، ولكن المقصود إله واحد . [قال ابن عربى فى « ذخائر الألق » (ص ٤٢ ص ٤٣) :

ثالث محبوبى وقد كان واحداً كما صيروا الأقانم بالذات أقانما

« يقول : العدد لا يولد كثرة فى العين كما تقول النصارى فى الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد ، كما تقول باسم الرب والإبن وروح القدس : إله واحد . وفى شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » [سورة الإسراء ١١٠] فوحد . ونتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها ، وهى الله ، والرب ، والرحمن . ومعلوم أن المراد إله واحد ، وباقى الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ، ولا سيما الاسم : الله » [

أما عن العقيدة الثانية فى المسيحية وهى التجسيد ، فقد تبين فى الفصل السابق مدى تأثير العقيدة المسيحية الخاصة بالاتحاد الأَقنومى فى مذهب ابن عربى الخاص بالاتحاد الصوفى . والمراد بهذا كله أن الهوة القصوى المفتوحة فى البداية بين الإسلام والمسيحية ، أعنى إنكار عقيدة التثليث والتجسيد ، قد بدأت

تتضاءل شيئاً فشيئاً ببطء عند الصوفية حتى بلغت أوج تضادها في موقف ابن عربي هذا .

وموقف العطف والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو في نظري نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذي أحدثته الرهبانية المسيحية في التصوف الإسلامي ، وقد تجلى واضحاً في صفحات هذا البحث . وهنا نصل إلى الطابع الأبرز في زهد ابن عربي وتصوفه . والنتيجة التي تؤدي إليها المقارنات الجزئية تبدو ذات أهمية بالغة : فمنذ مذهب أوغسطين في اللطف الإلهي ، حتى التأملات العليا في الاتحاد المحول ، وكل العملية الطويلة المعقدة للحياة الروحية — مناهج التطهير والمجاهدة ، أدوات التكميل ، درجات التجلي ، المقامات والأحوال الصوفية ، الكرامات — كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية ، وبهذا يفهم الحقيقة الذاتية العميقة التي يتضمنها اعتراف ابن عربي حين يصرح بأن مرشديه في الطريق الروحي هم الهداة الثلاثة هؤلاء : موسى ، عيسى ، محمد ^(١) . لكن إذا كان محمد [صاعم] هو خاتم النبوة ، فإن عيسى هو ختم الولاية على الإطلاق ، ونموذج في السكمال ، لأن روحه خلقها الله مباشرة مثل روح آدم ، وكانت وليه منذ مولده

(١) « الفتوحات » ج ٤ ص ٢١٩ : « اعلم أيدينا الله وإياك روح القدس — أن هذا الذكر كان لنا من الله عز وجل لما دعانا الله تعالى إليه فأحياه إلى مدعانا إليه مدة . ثم حصلت عندما فترة ، وهي الفترة المعلومة في الطريق عند أهل الله ، التي لا بد منها لكل داخل في الطريق . ثم إذا حصلت الفترة : إيمان يعقبها رجوع إلى الحال الأول من العادة والاجتهاد ، وهم أهل العناية الإلهية الذين اعتنى الله عز وجل بهم ؛ وأما أن تصحبه الفترة فلا يملح أبداً ولها أدركنا الفترة وتحكمت فينا ، رأينا الحق في الواقعة . فتلا علينا هذه الآيات : « وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ، حتى إذا أقات سبحانه سحاباً ثقلاً سقناهم الماء ميت فأنزلنا به الماء » الآية ؛ ثم قال : « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه » فعلمت أني المراد بهذه الآية وقلت : ونه . بما تلاه علينا ، على التوفيق الأول الذي هدانا الله به على يد عيسى وموسى ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فإن رجوعنا إلى هذا الطريق كان بمبشرة على يد عيسى وموسى ومحمد عليهم السلام بن يدي رحمته ، وهي العناية بنا ، حتى إذا أقلت سحاباً ثقلاً ، وهو ترادف التوفيق ، سقناهم الماء ميت ، وهو أننا فأنزلنا به الماء ، وأخرجنا به من كل الثمرات ، وهو ما ظهر علينا من أنوار القبول والعمل الصالح والتعشق به . »

وكاملة بالفطرة لا بفضل الروح القدس ، كما هو شأن سائر الأولياء ، الذين لا يبلغون مرتبة الولادة الجديدة والتحول من الذات الجسدية إلى الذات الروحانية إلا بفضل من الله ^(١) .

وهذا الطابع الشديد الشبه بالروحانية المسيحية يفسر الأصل في المشابهات العجيبة التي أشرنا إليها في موضعها بينها وبين الأفكار البارزة والوصايا التي قال بها أكبر صوفيين في وطننا وهما : القديسة تريزه ، والقديس يوحنا الصليبي . وهذه الظاهرة ذات أهمية لتاريخ التفكير الديني ، سواء الأسباني والأوربي بوجه عام ، ولم يلتفت إليها الكثيرون ، وهي أنه في نفس البلد الذي ينتسب إليه هذان ازدهر ، قبلهما بثلاثة قرون ، صوفي مسلم ، على الرغم من عقائده الدينية فإنه في الأعماق الخفية اللاشعورية احتفظ بتأثير الحياة الروحية المسيحية مما جعله يبدي آراء وأفكاراً شديدة الشبه بالآراء والأفكار التي ستقول بها الطريقة الكرمالية بعد ذلك بمدة : مثل أن الطريق الصحيح للكمال هو طريق المجاهدات والمتاعب ^(٢) ، وأن الحزن الروحي ، الناجم عن الشعور بنقص الذات ، أفضل من السرور للظفر بالنعيم الإلهية ^(٣) ، وأن النفس إذا لم تمثل لما يأمر به المرشد الروحي ، فإنها لن تصل أبداً إلى قدح غرورها ^(٤) ، وأنه لا يمكن الوصول إلى الله بدون النية الصافية المستقيمة في فعل الخير دائماً ، وأن يختار من بين الحلول أشقها وأضيقها ^(٥) ، وأن الشعور بالحضور الإلهية يجب

(١) قارن ماسينيون : « الحلاج » ص ٦٨٥ و ٧٥٣ . وقارن « الفتوحات » ص ٢٤-٦٥ : « فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام . وهو الولي بالبوقة المطلقة وزمان هذه الأمة . . . وأما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده ولي فهو عيسى عليه السلام . ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى عليه السلام وغيره من الرسل عليهم السلام » .

(٢) « الأنوار » ص ١٢

(٣) « المواقع » ص ١٩٣

(٤) « المواقع » ص ٥٦ ، ١٦٥

(٥) « كنه مآلبد للمريد منه » ص ٢٩ ؛ « التحفة » ص ٣ .

أن يكون مستمراً معتاداً ، بحيث تشعر النفس في كل لحظة أن الله يراها ^(١) ، وأن المقامات تتوقف على الفضائل ، أعني على الإخلاص للطف ^(٢) ، وأن الكرامات ليست علامات على الكمال ولا شرطاً ضرورياً له ، لأن الكمال يستند إلى العادة لا إلى ما هو خارق للعادة ^(٣) ؛ وأن على المرء أن يطلب الله وحده ، نازعاً عن كل تعلق بما ليس إياه ، حتى عن الكرامات والتجليات ^(٤) .

ولكن إلى جانب هذا الأثر المسيحي يوجد آثار أخرى لأفكار أخرى ومذاهب روحية ، ترجع إلى أصول غريبة عن الأصول والتقاليد الإسلامية . وقد أشرنا إليها في مواضعها . وربما كانت ترجع كلها إلى عدوى الروحانية المريضة والحلولية المغالية في الشرق الأقصى ، وكانت آثارها قد نفذت في الإسلام في العصر المتأخر وعلى أنحاء شتى وبشدة وامتداد أقل من تأثير الرهبانية . وكان لهذه المذاهب الأخرى أثرها في السماع وصلادة الخلوة ، فلم تعد فيها المساواة والبساطة الأولى التي كانت إلهاماً في الرهبانية ، حتى تحولت إلى نوع من المراسم النازعة إلى الجذبة الهستيرية . وهذا الطابع البوذي أو اليوجي لمثل هذه الأفكار يظهر في نظرية الوصول والائتحاد والفناء ، وفيها اتجاه إلى الحلول الحايث المغالي في الحلولية ، مما لا يمكن أن يفسر فقط بالتأثير الأفلاطوني المحدث .

ولكن إذا كان علينا أن نكون منصفين في حكمنا في هذه الخلاصة ، فينبغي ألا ننسى أن ابن عربي كثيراً ما يضع مبادئ للتقويم والسلوك تصلح ، ولو جزئياً ، من التأثير المرضي لهذه الشعائر المغالية . وطعنه في السماع مشهور . وتخليه عن الكرامات والتجليات في سبيل حب الله وحده ، الذي لا يتفق معه

(١) « كنه ما لا بد » ص ٤٣ ، ٤٩ ؛ « التدبيرات » ص ٢٣٣ .

(٢) « المواقع » ص ١٤٩

(٣) « المواقع » ص ٦٠ ؛ « الأمر » ص ٩٦ ؛ « الأنوار » ص ٢٨

(٤) « الأمر » ص ٨٦ ، ٩٧ .

أى حب لث ، آخر ، يستلهم معيار الاعتدال فى الرهبانية ، وهو بعيد تماماً عن هذا الإستعراض الحافل للكرامات .

وهذه الأحوال النفسية المزدوجة المشتبهة عند ابن عربى ، وهى خليط من التقشف المسيحى والإشراق الصانع للكرامات ، ربما ترجع إلى ازدواج تكوينه الروحى . وعلى الرغم من أن الإسلام ، بسبب الوحدة اللغوية لأداة حضارته وهى العربية ، كان فيه فى القرن السادس [الثانى عشر الميلادى] نوع من الوحدة فى التفكير الدينى ، فمن المعلوم مع ذلك أن الإسلام فى الغرب لم تكن نصلة بنفس السرعة العدوى التى أعدت بها المذاهب الشرقية غير المسيحية التى أشرنا إليها .

لقد كان الإسلام فى أسبانيا أشد محافظة بكثير جداً من الإسلام فى المشرق ، بسبب يعد الأول عن مركز التجديد ، ولهذا حافظ على صفاء روحانيته الأولى ، المتأثرة بالافلاطونية المحدثة والمذاهب المسيحية ، عند ابن مسرة القرطبى (١) . ومدرسة هذا الصوفى رعت بكل عناية أفكاره وسناهجه الزهدية فى مختلف أصقاع الأندلس : أشبيلية ، قرطبة ، ألمرية ، والغرب . وأكبر رجالها وهم : أبو العباس ابن العريف ، وأبومدين ، وأبو القاسم ابن قسى ، وابن برجان ، قد سجلوا فى مؤلفاتهم النظريات الصوفية التى قال بها مؤسس المدرسة (٢) . ونشأ ابن عربى ، بعد ذلك بسنوات ، مقتفياً آثارها (٣) . « والفتوحات » و « المواقع » تزخر بالإقتباسات من كتب هؤلاء الشيوخ الأربعة (٤) . ومن

(١) قارن أسين : « ابن مسرة ومدرسته » ص ٧٨

(٢) الكتاب السابق ص ١٠٧ (٣) الكتاب السابق ص ١١١

(٤) قارن مقلده من قبل فى القسم الأول الفصل ٢ عن أبى مدين ؛ أما عن ابن العريف فراجع « الفتوحات » ص ١١٩ ، ٢٢٧ ، ٢٩٧ ، ٣٦٣ ؛ ص ٢ ص ١٢٨ ، ٤٢١ ، ٨١١ ؛ ص ٣ ص ٥٢٠ ؛ ص ٢ ص ١٠٥ ، ١١٧ ، ٧١٤ ؛ وعن ابن قسى راجع « الفتوحات » ص ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ؛ ص ٣ ص ٨ ، ٩ ، ٣١ ، ٤٦٥ ؛ ص ٢ ص ١٦٤ ؛ وعن ابن برجان راجع « الفتوحات » ص ١ ص ٧٥ ، ٣٨٨ ؛ ص ٢ ص ١٣٦ ، ٨٥٩ ؛ ص ٣ ص ١٠١ ؛ ص ٤ ص ٢٨٢

ناحية أخرى فإن جماعة كبيرة من الزهاء والصوفية الأندلسيين ، المعاصرين لابن عربي ، لقنوا ابن عربي مناهج التصوف المشرقي السني ، بعد أن كيفوها على المزاج الأندلسي ، المتأني أكثر من المشرقي على مغاليات نزعة الاستسرار^(١) . وهذا التكوين الأولي ، الذي حصله في الأندلس ، قبل رحلته إلى المشرق ، ينعكس في المؤلفات التي كتبها ابن عربي في شبابه : « التديرات الإلهية » « ومواقع النجوم » ، التي وإن سرت فيها روح ثيوصوفية ، فإنها لانصل في ذلك إلى المبالغات الجريئة المتطرفة التي تميز « الفتوحات » و « فصوص الحكم » وهي من عهد نضوجه وقد كتبها في وسط أكثر تعرضاً لتأثيرات الشرق الأقصى . وفي صفحاتها ، وخصوصاً في « الفتوحات » ، تشاهد اقتباسات عن مؤلفين صوفية آخرين موغلين في الاستسرار وخائضين في علوم الاسرار المتطرفة ، أكثر من اقتباساته عن المؤلفين الأندلسيين .

وهؤلاء ، مع استمرارهم في متابعة — ولوم من بعيد وبتحفظ — بعض البدع المفسدة في التصوف الإسلامي في المشرق ، قد حافظوا على روح التشدد ونقلوها إلى الأجيال اللاحقة من الزهاد الأندلسيين والأفارقة^(٢) . فأبو مدين وأصله من أشبيلية ، وأحد شيوخ ابن عربي وكان هذا شديد الإعجاب به ، هو

(١) راجع ماقلناه في القسم الأول الفصول ١ . ٢ ، ٣ « ورسالة القدس » تحت رقم ٣ .

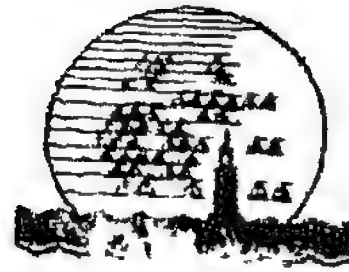
(٢) في هذا المجال تتجلى أهمية ماأورده في « الفتوحات » (٣ ص ٤٤) حيث يفسر تفوق الصوفية الملامية على العباد السطاء أو الزهاد على الصوفية . وأساس هذا التفوق يستند إلى كون الملامية يسترون فضائلهم الطوابة وأحوالهم الصوفية العالية خلف حجاب الحياة اليومية . وكأنهم ليسوا أولياء ، حتى احتجبوا عن الخلق بحجاب سيدهم (الله) وهم من خلف الحجاب لا يشهدون في الخلق سوى سيدهم . . . مكاتبهم في الدنيا مجهولة العين . . . لا يتميزون عن أحد من خلق الله بشيء ، فهم المجهولون ، حالهم حال العوام . . . ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الطريقة الروحية التي تسير عليها الملامية هي التي سار عليها . بحسب قول ابن عربي ، الكثير من شيوخه الأندلسيين الذين يذكر أسماءهم (« الفتوحات » ٣ ص ٤٤) ، وهم : صالح البربري ، وأبو عبد الله بن الجاهد ، وعبد الله بن تاحشت ، وعبد الله القطان ، وأبو عبد الله المهدوي ، الحج . قارن « رسالة القدس » بأرقام ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٢٧ ، ١٦ ، ٣٦ .

الذى نقل هذه الروح إلى المغرب (مراكش) ومن تعاليمه نشأت في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) الطريقة الشهيرة، الأندلسية الأفريقية، طريقة الشاذلية، وكان مؤسسها، أبو الحسن الشاذلي، من تلاميذ عبد السلام بن مشيش، الشريف الذي لا يزال ضريحه حتى اليوم في جبل علم يحج الناس إليه للتعبّد، في قلب منطقة تسكنها قبيلة جبلية هي بنو عروس في المنطقة الشمالية من مراكش. وهذه الطريقة الشاذلية تخرج فيها جماعة عظيمة، فيما بين القرنين السابع (الثالث عشر الميلادي) والتاسع (الخامس عشر الميلادي)، من المفكرين الصوفية الحذاق والزهاد المنقطعين للمجاهدات والرياضات يبرز من بينهم أبو العباس المرسى، وابن عباد الرندي، الوريثان الشرعيان لروحانية بن عربي في الجانب المتشدد في الزهادة والتقشف لا في انحرافاته الأشراقية^(١).

و حين تدرس آراء وتاريخ هذه الطريقة الشاذلية بالإهتمام الوافر الجديرة به سيفاجأ مؤرخ الحياة الروحية في أسبانيا بمفاجأة في مستهل القرن الذهبي لتاريخنا، سيدشاهد وجود تيارين متوازيين في الحياة الروحية، نظائرها متميزة عديدة جداً، وكأنهما صديان متواققان لنفس الصوت البعيد الواحد، أو صورتان متماثلتان لشيء واحد منعكستان في مرأتين متميزتين: فالتصوف الإسلامي ستنبعث أضواؤه الأخيرة بفضل تلميذين أندلسيين للطريقة الشاذلية، وفي نفس الوقت تنبعث في العالم المسيحي الأسباني باندفاع غير متوقع، نهضة روحية لا يسبقها مقدمات كافية لتفسير انطلاقها المفاجيء وسموها وعمق أفكارها الدقيقة، ومن هذا الجانب

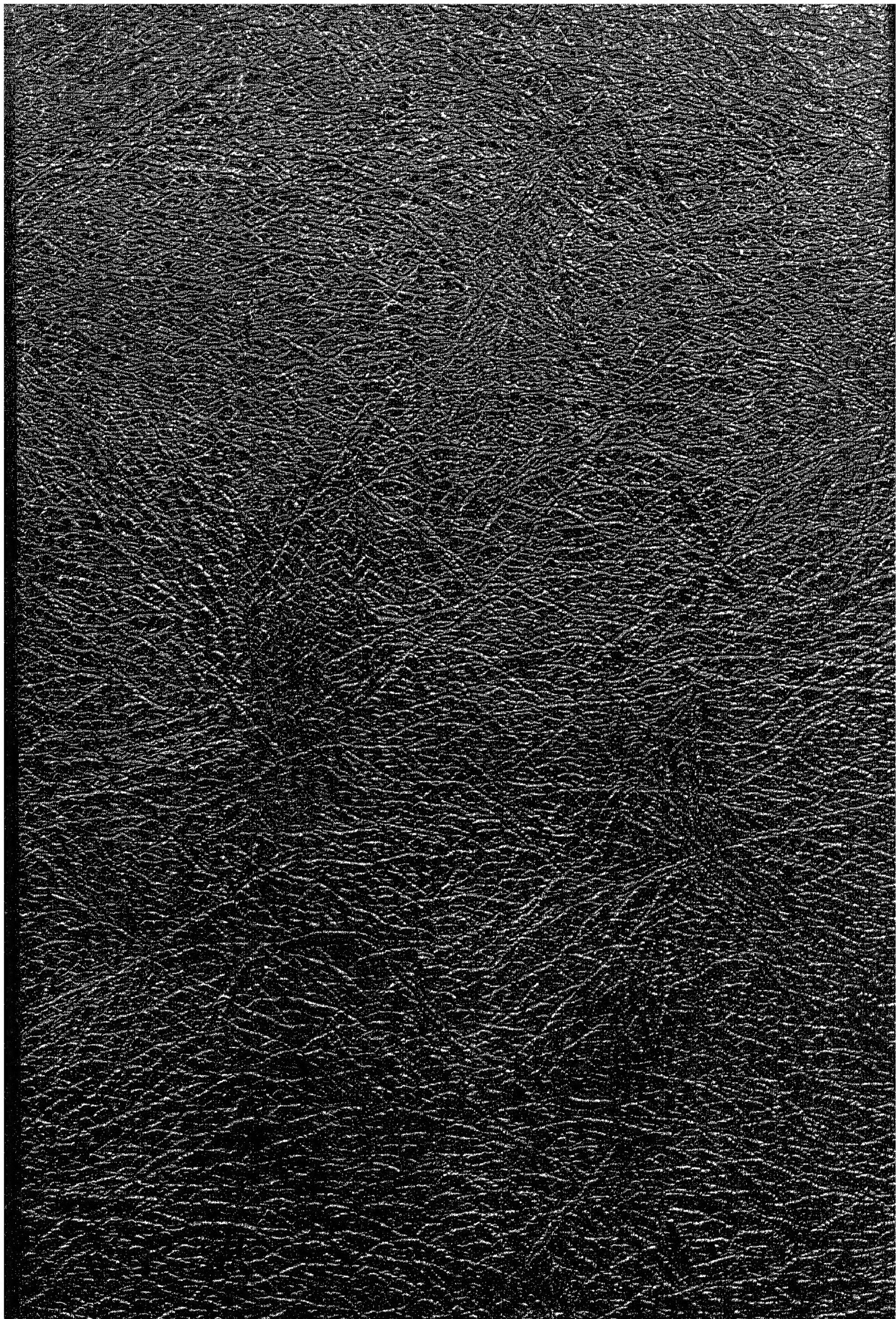
(١) فيما يتصل بحياة عبد السلام بن مشيش والتركيب في مراكش راجع مولييراس : « مراكش المجهولة » ص ٢ تحت الاسم، وميشو بلخير : « بحث في تاريخ الطريق الصوفية المراكشية » (في مجلة « هسپريس » سنة ١٩٢١ ، العدد الثاني ، ص ١٤١ — ١٥٩) .
و آمل أن أكتب بحثاً عن الشاذلي وطريقته فيه أفصل هذه الآراء .

ومن الجانب الآخر ، سنجد نفس الإتجاه فى المواقف التى يتخذها الصوفية المسلمون والنصارى : فموقف العزوف عن الكرامات ، هذا الموقف المميز لبعض الشاذلية الأندلسيين وعلى وجه التخصيص ابن عباد الرندى ، له مناظره المتوازية معه عند القديس يوحنا الصليبي . والتعطش الذى لا يروى ، إلى الظواهر الخارقة ، والاهتمام باستعراض الكرامات سيكونان وصمة مشتركة بين عامة الاولياء الأفارقة وبين جماعة « المتنورين » Alumbados الذين انتشروا فى قشتالة والأندلس فى بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد أثير الكثير من الجدل حول الأصل الغامض « للمتنورين » Alumbados الأسباب ، ويذهب البعض إلى أن أصل هذه الحركة جاء من الشمال : من هولندة أو ألمانيا ، ولكن كون عدد غير قليل من أتباع هذه الفرقة الغربية كانوا من الموريسكيين (المنتصرة) هو ظاهرة ليست بقليلة الأهمية .



المطبعة الفنية الحديثة

ش.م.م. الأصمعيون (GOAL)
GOAL Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina



To: www.al-mostafa.com